Ariberto Acerbi

Il sistema di Jacobi.
Ragione, esistenza, persona

Sommario

Presentazione

Il presente lavoro intende offrire un'introduzione al pensiero di Friedrich Heinrich Jacobi, specialmente sotto il profilo della sua dottrina della conoscenza. Lo compongono alcuni testi inediti ed altri già pubblicati, ma tutti sin dall'inizio concepiti come parti di una medesima ricerca, nel modo in cui qui si presentano. Il primo capitolo, assecondando la sua iniziale destinazione didattica, serve ad un primo approccio ai temi e alla terminologia dell'autore; nel tentare una prima valutazione, vi si avanzano, infine, alcuni problemi che avviano lo sviluppo ulteriore, maggiormente tecnico, dell'indagine. Quest'ultimo è stato realizzato in alcuni studi separati, ora raccolti in due sezioni: la prima sezione è dedicata al confronto del filosofo con alcuni dei suoi principali interlocutori: Kant, Leibniz, Fichte. La sezione seguente raccoglie due studi concentratesi su due argomenti d'importanza generale, nel cui insieme si vuole giungere ad una sintesi conclusiva: la teoria della persona e della ragione.

La nostra attenzione si concentrerà sulle opere principali da cui, seguendo l'indicazione espressa dell'autore, è possibile apprezzare, seppure in modo schematico, l'unità del suo pensiero. Quest'ultimo punto è, in realtà, quanto qui s'intende dimostrare. Il lettore noterà una certa circolarità nella trattazione: questa caratteristica è intenzionale, quand'anche non si sia sempre riuscito ad evitare delle inutili ripetizioni. Più direttamente, in questo lavoro, non ho puntato tanto ad un'esposizione dell'opera di Jacobi (da tal punto di vista, il contributo risulterà piuttosto ridotto), quanto alla progressiva delineazione di alcuni motivi di fondo del suo pensiero. In esso mi sembra di aver trovato, in effetti, al di là dei suoi stessi limiti, le indicazioni per una «vera filosofia», ossia per «una scienza e una sapienza che illuminino tutto l'uomo» (Jacobi, *Su di una profezia di Lichtenberg*). Ancora, «come le parti di un tutto che in ogni sua parte, in diverso modo, si ripete» (*Werke,* vol. 3, Prefazione), ossia un autentico "sistema".

Debbo un particolare ringraziamento ai professori Juan José Sanguineti e Marco Ivaldo, per la loro amichevole e continuata disponibilità al confronto sui temi che sono oggetto di questo lavoro, nonché per la loro premurosa attenzione rivolta alla sua stesura. Un ringraziamento debbo ancora a quanti con le loro osservazioni e suggerimenti mi hanno aiutato nell'elaborazione e nella revisione del testo: i professori Steven Brock, Francisco Fernandez Labastida, Alberto Iacovacci, Antonio Livi, Luis Romera, Dario Sacchi, Luca Tuninetti; i dottori Franz Knappik, Gennaro Luise e Giacomo Samek Lodovici. L'*editing* e la pubblicazione del testo debbono molto alla paziente assistenza del professor Rafael Martinez e al sostegno economico della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, che qui ringrazio vivamente.

A. A.

Nota editoriale

Fonti

- Capitolo 1 (Introduzione. *Il realismo esistenziale di Friedrich Heinrich Jacobi*): una versione ridotta e in lingua spagnola si trova in F. FERNÁNDEZ LABASTIDA–J. A. MERCADO (a cura di), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (www.philosophica.info).
- Capitolo 3 (*Fichte e Jacobi interpreti dell'"io penso" di Kant*): già pubblicato in A. BERTINETTO (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2009, pp. 267-298.
- Capitolo 4 (*Jacobi e Leibniz. Sul progetto incompiuto del "David Hume"*): in stampa su «Logos» 2010 ("Jacobi in discussione", Università Federico II, Napoli, 19 novembre 2009).
- Capitolo 5 (*Jacobi e l'interpretazione fichtiana della "Lettera a Fichte"*): già pubblicato in «Acta Philosophica» I/19 (2010), pp. 11-36.

Riferimenti bibliografici e abbreviazioni

Citiamo dall'edizione critica dell'opera di Jacobi (F. H. JACOBI, *Werke*, Gesamtausgabe hrsg. von K. HAMMACHER – W. JAESCHKE, Meiner/Frommann-Holzboog, Hamburg/Stuttgart-Bad Canstatt, 1998-, d'ora in poi: W), secondo le diciture e nelle traduzioni indicate nel seguente prospetto. I brani riportati senz'altra indicazione sono tradotti dall'autore. Se non indicato diversamente, i testi citati senza il nome dell'autore sono sempre di Jacobi.

- *La dottrina di Spinoza*, W 1/1 (*Schriften zum Spinozastreit*): trad. it. di F. Capra e V. Verra, Laterza, Bari 1969.

- *David Hume*, W 2/1 (*Schriften zum transzendentalen Idealismus*), *David Hume über den Glauben* etc.: trad. it. di N. Bobbio (F. H. Jacobi, *Idealismo e Realismo*), De Silva, Torino 1948.
- *Sull'idealismo trascendentale*, W 2/1 (*ibidem*), *David Hume* etc., Beylage. *Ueber den Transscendentalen Idealismus*: trad. it. di G. Sansonetti (F. H. Jacobi, *Scritti kantiani*), Morcelliana, Brescia 1992.
- *Lettera a Fichte*, W 2/1 (*ibidem*), *Jacobi an Fichte*, W 2/1, trad. it. di G. Sansonetti, (F. H. Jacobi, *Scritti kantiani*), Morcelliana, Brescia 2001 (se non indicato, la traduzione è nostra).
- *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1 (*ibidem*), *Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* etc.: trad. it. di G. Sansonetti (F. H. Jacobi, *Scritti kantiani*), Morcelliana, Brescia 1992.
- *Introduzione generale*, W 2/1 *(ibidem), Einleitung in des Verfassers Sämtliche philosophische Schriften*: trad. it. di N. Bobbio (F. H. Jacobi, *Idealismo e Realismo*), De Silva, Torino 1948.
- *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3 (*Schriften zum Streit um die göttlichen Dingen und ihre Offenbarung*), *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs*: trad. it di N. Bobbio e G. Sansonetti, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
- *Sulle cose divine*, W 3 (*ibidem*), *Von den göttlichen Dinge und ihrer Offenbarung*: trad. it. di N. Bobbio e G. Sansonetti, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
- *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1 (*Romane I. Eduard Allwill*), *Eduard Allwills Briefsammlung*: trad. it. di P. Bernardini, Guerini, Milano 1991 (se non indicato, la traduzione è nostra).
- *Woldemar*, W 7/1 (*Romane II. Woldemar*): trad. it. di S. Iovino, Cedam, Padova 2000.

INTRODUZIONE

1. Introduzione. Il realismo esistenziale di Friedrich Heinrich Jacobi

Nel presente capitolo tentiamo una visione panoramica sull'opera di Jacobi. La prima parte (A) segue un percorso tematico, la seconda parte (B) riprende lo stesso percorso soffermandosi su alcuni testi. I lettori che possiedano già una sufficiente conoscenza dell'autore possono passare senza difficoltà agli studi raccolti nelle sezioni successive. Va, però, notato che l'intera indagine presentata in questo lavoro avanza a partire dalle considerazioni qui svolte, specialmente a partire dalle ipotesi interpretative proposte nel paragrafo conclusivo. In questo e nei prossimi capitoli, ci soffermeremo, in particolare, su quegli aspetti della filosofia di Jacobi, più prossimamente concernenti la sua impostazione ontologica ed epistemologica, che ci consentiranno, infine, di caratterizzarla come una sorta di "realismo esistenziale". Saranno tralasciati, invece, altri aspetti, anch'essi importanti, ma che per il loro carattere specifico o per la loro difficoltà meno si prestano ad un'esposizione complessiva; ad esempio, la teoria della morale, del linguaggio e della religione[1].

---

[1] Ribadiamo l'orientamento selettivo di questa introduzione rispetto alle tematiche esaminate nei capitoli successivi. Per un primo approccio all'autore e alla sua opera: cfr. R. Kühn, "Jacobi" in *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1984, pp. 1318-1324; M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003; V. Verra – M. Ivaldo, "F. H. Jacobi", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VI, pp. 5901-5905; G. di Giovanni, "Friedrich Heinrich Jacobi" in *Stanford Enciclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu. Per una bibliografia ordinata tematicamente: cfr. U. Rose, *Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Bibliographie*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1993; M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., pp. 159-199.

A. Profilo ed elementi

1. Lineamenti essenziali

Friedrich Heinrich Jacobi (Düsseldorf 1743 – Monaco di Baviera 1819) compare marginalmente nella manualistica. Eppure egli fu presto riconosciuto dai contemporanei quale una personalità filosofiche tra le più significative. È citato per lo più a proposito della discussione circa la "cosa in sé" nella filosofia di Kant e come il rappresentante di una filosofia d'impronta mistica che prelude al romanticismo[2]. Da tal punto di vista, si può cogliere, in effetti, un motivo essenziale del suo pensiero: l'apertura dell'esperienza umana alla realtà non sensibile. Tuttavia, Jacobi intende tutto ciò non come appannaggio di un'intuizione intellettuale riservata al filosofo, ma come quell'esperienza metafisica di base (*Grunderfahrung*) presente al fondo di tutto ciò che l'uomo naturalmente conosce e vive. La realtà della persona, ad esempio — è questo uno tra i suoi temi prediletti —, è immediata e sempre presente, ma non è puramente sensibile.

Gli estremi temporali suggeriscono già che egli fece esperienza di uno tra i periodi più turbinosi e di maggiore concentrazione speculativa nella storia moderna. Dal suo punto di vista privilegiato — non esercitò mai la filosofia in maniera professionale, ma fu impegnato soprattutto come imprenditore e politico —, ebbe modo di coltivare con libertà, pur nei ritagli di tempo, fitti rapporti coi maggiori esponenti della cultura dell'epoca, come Goethe ed Hamann. Lo stile delle sue opere risulta fortemente improntato da tale circostanza: si tratta per lo più di scritti brevi ed occasionali, con una particolare

[2] Cfr. B. MAGNINO, *La filosofia mistica di Friedrich Heinrich Jacobi*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 12 (1931), pp. 381-398, 457-479; *ibidem*, 13 (1932), pp. 57-70, 103-116; ID., *Romanticismo e cristianesimo*, vol 1, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 149-174. Tale caratterizzazione, intesa spesso in senso deteriore, divenne presto uno stigma indelebile, specialmente a partire da un breve scritto polemico di Kant: cfr. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796. Una vigorosa delimitazione di questo pregiudizio, oltre ad una chiara visione d'insieme della filosofia di Jacobi, si può leggere in un saggio di Benedetto Croce: ID., *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi*, nei *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, pp. 24-54.

predilezione per il genere epistolare[3]. Del resto, l'informalità dello stile dissimula la precisione con la quale egli, come Fichte ebbe a riconoscergli, era capace di svestire un sistema filosofico del suo apparato esteriore per coglierne l'essenziale[4]. La sua scrittura, mobile ed allusiva, riesce a passare rapidamente dalle formule più rarefatte ad immagini di grande efficacia. Tra le sue opere più note sono, peraltro, da citare due romanzi, *Corrispondenza di Allwill* (*Allwills Briefsammlung*, 1792) e *Woldemar* (1796). In essi, specialmente nel primo, ritenne di aver lasciato l'impronta più fedele del suo pensiero[5].

Kant fu l'autore con il quale il filosofo di Düsseldorf si confrontò più a lungo e che, pur nelle prolungate critiche che ebbe a fargli, mostra di apprezzare particolarmente; almeno, per alcune istanze di fondo. Nel dialogo *David Hume* (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch,* 1787) e nella relativa appendice, "Sull'idealismo trascendentale" (*Ueber den transcendentalen Idealismus*), egli esamina le articolazioni portanti della *Critica della ragion pura*, presentandone una valutazione d'insieme che è rimasta famosa sulla coerenza della "cosa in sé" nel sistema del criticismo[6]. Nell'appendice egli lancia, per così dire, una sfida a Kant e ai kantiani, spingendoli a riconoscere di avere lasciato il loro presupposto di una realtà al di là del suo fenomeno privo di un'adeguata copertura critica. Li accusa, cioè, di averla assunta, ma senza l'indicazione della facoltà capace di attingerla (secondo quanto esigito dal

[3] L'epistolario occupa una parte importante delle *Opere complete*, pubblicate dall'autore. Un'ampia scelta si trova in *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, a cura di F. Roth, Fleischer, Leipzig 1825-1827 (la sezione introduttiva contiene una breve biografia dell'autore). Diversi altre raccolte sono state pubblicate successivamente. L'edizione critica dell'epistolario è ancora in corso.

[4] Cfr. J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe* (hrsg. von R. LAUTH, E. FUCHS und H. GLIWITZKY, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1962-, d'ora in poi: FICHTE, GA), III/3, 18.

[5] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 335 (l'autore si riferisce qui particolarmente alla prefazione della *Corrispondenza di Allwill*, che citiamo poco avanti). La composizione di questi romanzi è assai complessa: si tratta delle prime opere di Jacobi, su cui egli intervenne in successive edizioni, fino alla versione sostanzialmente definitiva, che corrisponde a quella che abbiamo indicato.

[6] Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Meiner, Hamburg 2000, Bd. III, pp. 16-32; B. SANDKAULEN, "Das "leidige Ding an sich". Kant–Jacobi–Fichte", in J. STOLZENBERG (a cura di), *System der Vernunft. Kant und der Frühidealismus* ("System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus", Band 2), Hamburg 2007, pp. 175-201.

loro stesso metodo), dichiarandola, anzi, contraddittoriamente, come inconoscibile. Li invita, quindi, a risolversi per il realismo o ad assumere le conseguenze dell'idealismo in tutta la sua portata[7]. Nondimeno, nella prefazione alla *Lettera a Fichte* (*Jacobi an Fichte*, 1799; 1816), egli dichiara il proprio apprezzamento per la lodevole incoerenza di Kant di fronte a Fichte, il quale, rispondendo alla sfida, ha finalmente realizzato la promessa, fatta ma non soddisfatta dal filosofo di Königsberg, di edificare sulla base della "critica" un "sistema" di filosofia. Kant avrebbe sacrificato alla coerenza del principio "vichiano" del suo pensiero, "l'uomo conosce solo ciò che egli stesso ha fatto", la trascendenza del vero, laddove Fichte rimane fedele, invece, al principio di autonomia in tutto il suo rigore[8]. Del resto, l'apprezzamento per la coerenza di Fichte, da parte di Jacobi, va di pari passo con il riconoscimento dell'esito nichilistico a cui l'idealismo ultimamente conduce, cioè alla recisione dell'ultimo vincolo ontologico che ancora, in certo modo, sussisteva nella filosofia di Kant. Com'è noto, è proprio nella *Lettera a Fichte* che il problema filosofico del nichilismo viene per la prima volta alla luce[9].

Nel 1801 compaiono due scritti nei quali il Nostro torna ad occuparsi nuovamente di Kant: *Sull'impresa del criticismo* (*Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie ueberhaupt eine neue Absicht zu geben*) e *Su di una profezia di Lichtenberg (Ueber eine Weissagung Lichtenbergs*). Qui il filosofo affronta un altro punto che da un lato lo avvicina e d'altro lato lo allontana rispetto a Kant: il rapporto d'intelletto e ragione. L'intelletto, secondo il fondatore del criticismo, elabora la materia

[7] Ecco le famose parole: «restavo preso continuamente in questa difficoltà, che *senza* quel presupposto non potevo entrare nel sistema, e con quel presupposto non potevo restarvi (...) L'idealista trascendentale deve avere perciò il coraggio di affermare l'idealismo più forte che sia stato mai concepito e non temere neppure l'accusa di egoismo speculativo, poiché non gli è possibile considerarsi nel sistema, se vuole anche solo allontanare da sé tale accusa» (*Sull'idealismo trascendentale*, W 2/1, 109, 112; trad. it., pp. 73, 76).

[8] In uno scritto tardo (*Le cose divine e la loro rivelazione*, 1811) Jacobi avvicina Kant a Vico circa il principio del *verum factum*, seppur riconosca l'originalità del suo sviluppo secondo l'impostazione trascendentale: cfr. *ivi*, W 3, 79. Si deve osservare che Jacobi figura tra i primi, con Goethe, ad aver introdotto Vico in Germania.

[9] Cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 16-22. L'origine del termine o la generica presenza dell'argomento nella cultura dell'epoca è, invece, materia controversa.

della sensibilità in funzione delle categorie a priori di cui esso originariamente dispone, ed in tal modo genera la conoscenza oggettiva. La ragione serve a fornire gli ambiti maggiori nei quali collocare le diverse direzioni del processo conoscitivo, ma per il resto non è, di per sé, fonte di conoscenze. L'oggetto, ovvero le "idee della ragione", sono il mondo, l'anima e Dio.

Ora, dice Jacobi, quanto al primo punto, poiché secondo Kant la sensibilità non ha portata realmente conoscitiva, ma manifesta soltanto le modificazioni del soggetto in relazione ad una x trascendente e sconosciuta, l'opera dell'intelletto si avvicina, perciò, all'opera dell'immaginazione: costruisce figure secondo un criterio di coerenza formale, come nella geometria, ma senza garanzia della loro effettiva realtà[10]. A tale proposito, in queste opere Jacobi attribuisce allo stesso filosofo di Königsberg una cadenza nichilistica[11]. Quanto al secondo punto — e ciò specialmente in uno dei testi conclusivi dell'opera di Jacobi, l'*Introduzione generale* del 1815 (*Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*) —, egli afferma esser stata questa la grandezza di Kant: l'aver riconosciuto che l'oggetto delle idee è ciò che più profondamente penetra e muove l'animo umano, è ciò che definitivamente vogliamo sapere. Ma se, da un lato, tale riconoscimento andrebbe nel senso di attribuire, quindi, alla ragione una funzione regale, nel senso classico della *sofia*, poiché, d'altra parte, Kant nega portata conoscitiva alla ragione, egli ne fa, infine, una "regina" sprovvista di reali poteri, al seguito del suo "ministro plenipotenziario", l'intelletto. Jacobi sostiene, invece, la capacità della ragione di produrre la suprema sintesi del sapere, nel senso indicato da Kant, ma attribuendole, altresì, una

[10] Nel carattere irrimediabilmente soggettivo della sensibilità, Jacobi individua un presupposto indiscusso che Kant condivide con la tradizione filosofica, da cui ultimamente dipende la sua soluzione idealistica: cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 390, 392. Per la sottolineatura del carattere essenzialmente temporale dell'immaginazione e dello schematismo dell'intelletto, l'interpretazione kantiana di Jacobi è confrontabile con quella di Heidegger: cfr. S. Zac, *F.H. Jacobi et le problème de l'imagination chez Kant*, «Archives de Philosophie» 49 (1986), pp. 453-482.

[11] Una critica in tal senso appare già intorno al 1791/1792, cioè prima del confronto con Fichte: cfr. *Epistel über di kantische Philosophie*; *Corrispondenza di Allwill*, Lettera nr. XV. In un'ottica retrospettiva, lo stesso Jacobi dichiara di aver già diagnosticato la problematica del nichilismo nel *David Hume* (1787), in relazione alla filosofia teoretica di Kant: cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 382.

reale intenzionalità ontologica, in ciò appellandosi piuttosto a Platone.

Il nome di Jacobi è, infine, legato ad un famoso dibattito che ha segnato profondamente il panorama filosofico tedesco al passaggio dall'illuminismo al romanticismo: lo *Spinozasstreit*, ossia la controversia sull'eredità di Spinoza nella filosofia contemporanea[12]. Ne *La dottrina di Spinoza* (*Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785; 2a ed., 1789), Jacobi dà conto di uno scambio epistolare avuto con Mendelssohn sull'ultima fase del pensiero di Lessing, il massimo esponente dell'illuminismo tedesco. Jacobi aveva trasmesso a Mendelssohn, il quale stava compilando un volume celebrativo dello stesso letterato recentemente scomparso, una conversazione intrattenuta con questi circa la validità della filosofia di Spinoza rispetto ai "concetti ortodossi della divinità". Con questo, Jacobi segnalava un fatto che avrebbe denunciato la superficialità della sintesi conciliatoria avanzata dalla metafisica razionalista nei confronti del cristianesimo.

Si tratta di una critica lanciata dal filosofo al razionalismo; la prima, in realtà, ma che egli riprenderà poi, in maniera assai più elaborata, nei confronti di Schelling e di Hegel. Questi ultimi, infatti, trasfigurano l'idealismo trascendentale in forma metafisica, assumendo il punto di vista di Spinoza, l'intuizione della sostanza assoluta ed eterna, come l'indicazione, seppur ancora approssimativa, del punto di partenza della speculazione. Di contro, Jacobi, oppose la propria concezione teistica e creazionistica, cioè il proprio riconoscimento dell'esistenza di un Dio personale e creatore, come l'indicazione della verità più alta ed umanamente decisiva, illustrando il proprio metodo come un "salto" fuori dalle premesse che necessariamente conducono — era questa la tesi colà espressa —, dalla pretesa della filosofia come scienza assolutamente esplicativa ed autonoma al determinismo. Il "salto mortale", così egli lo chiamava in italiano, doveva consistere nell'assumere come vera e vincolante per la riflessione la visione metafisica connaturata all'intelletto umano, nei confronti del-

[12] È questo uno dei temi jacobiani su cui è stata prodotta la più ampia letteratura. Per la sua ampiezza e per la sua relativa emergenza rispetto al profilo qui scelto, il confronto di Jacobi con Spinoza e con Schelling sarà oggetto di un nostro prossimo studio.

la quale il monismo naturalistico di Spinoza costituisce invece un evidente paradosso. Tale assunzione veniva designata come "fede" (*Glaube*), termine che ne connota sia l'aspetto pratico, come atto personale di affermazione, sia il relativo aspetto cognitivo, come sapere immediato, perciò senza prove, poiché consentaneo al primo contatto della ragione con l'essere. Ne *Le cose divine e la loro rivelazione* (*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811), l'ultima grande opera di Jacobi, il filosofo ritorna su questi punti, dandone l'elaborazione più articolata e matura. Tuttavia, già il primo confronto con Spinoza, come poi con Kant e con Fichte, poteva essere inteso come lo sviluppo di una sorta di prova per assurdo, consistente nel mostrare i paradossi cui ultimamente conduce la metodica inibizione della posizione naturale.

La singolarità dell'impostazione di Jacobi così delineata è evidente se la si confronta con l'indirizzo dominante nella filosofia a lui contemporanea. Egli attinge alle fonti classiche, specialmente a Platone; significativa nella sua opera la presenza della Bibbia, specialmente dei libri sapienziali, per quanto l'elaborazione del tema religioso, come la dottrina cristiana della creazione e dell'Incarnazione, non sia vincolata in lui da una precisa appartenenza confessionale (se non si considera in tal senso la sua prima formazione pietista), ed il suo richiamo alla Scrittura assuma più spesso una funzione illustrativa o retorica che autoritativa[13].

La sua figura, largamente riconosciuta dai suoi contemporanei tra le più umanamente nobili e ricche, avanza oltre il "secolo dei lumi", pur conservando fino alla fine non poche tracce della sua formazione giovanile a Ginevra, alla scuola del sensismo e dell'illuminismo francese. Del resto, le istanze speculative lentamente maturate nella sua

[13] Sotto tale aspetto, al di là delle istanze che li accomunano nella critica dell'*Aufklärung*, è avvertibile una notevole differenza tra Jacobi e Hamann, come questi non mancò di rilevare. Cfr. M.M. Olivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Cedam, Padova 1970; E. Brito, *Philosophie moderne et Christianisme*, Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole, Ma 2010, pp. 371-294. Per la comune derivazione pietista e per diversi aspetti dottrinali (come il concetto di vita, intuizione, cuore, senso comune), si potrebbe osservare, invece, una certa consonanza con F.C. Oetinger. Cfr. Id., *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1964 (con una notevole introduzione di H.G. Gadamer); R. Osculati, *Vero cristianesimo: teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 380-401.

opera offrirono molti suggerimenti a quegli stessi autori dell'idealismo tedesco che sono stati oggetto delle sue più aspre critiche, Fichte e Schelling. Lo scambio con quest'ultimo ha impegnato l'ultimo soggiorno di Jacobi a Monaco di Baviera, dove il Nostro ha rivestito per un certo tempo il ruolo di presidente della Accademia delle scienze bavarese. Negli ultimi anni, il filosofo si è dedicato alla revisione dei propri scritti e alla pubblicazione di una edizione completa, che venne poi terminata da alcuni allievi (F. Köppen, F. Roth)[14].

Nella recensione dei volumi degli *Jacobis Werke* da parte di Hegel e di Friedrich Schlegel, che furono a suo tempo tra i critici più severi, si possono leggere alcune tra le pagine più meditate sul contributo del filosofo di Düsseldorf[15]. Assai significativamente, lo stesso Schelling nell'ultima fase cosiddetta "positiva" del suo pensiero colloca la filosofia esistenziale di Jacobi al di là della parabola dell'idealismo, rivendicandone in certo modo l'eredità[16]. Particolarmente in quest'ultimo, tardivo apprezzamento si può avvertire l'attualità del pensatore che ci accingiamo a presentare.

Per concludere queste linee introduttive, conviene soffermarci su di una pagina nella quale Jacobi presenta se stesso, ed illustra, com'è egli ebbe poi a far notare con speciale enfasi, le motivazioni e il metodo della propria filosofia[17]. La lettura del testo ci permetterà di rilevare, quindi, dal vivo alcuni temi fondamentali e di cogliere più precisamente la prospettiva nella quale si dispongono i tratti della

---

[14] Cfr. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, cit. Oltre a tagli e spostamenti notevoli, diversi termini e modalità di scrittura hanno subito una revisione in accordo all'evoluzione della lingua tedesca tra gli estremi temporali della produzione del filosofo: cfr. *ivi*, vol. III, pp. [XXXVIII-XXXIX].

[15] Cfr. G.W.F. Hegel, "Ueber 'Friedrich Heinrich Jacobi's Werke'. Dritter Band", in Id., *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, Band 6, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1968, pp. 313-347 (ampio spazio è dedicato a Jacobi anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e nelle *Lezioni di storia della filosofia:* cfr. *Sämtliche Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, Bd. VIII (1964), pp. 164-198; (Bd. III, 1965) pp. 535-551. Del resto, il suo nome ricorre spesso, e ancor più spesso è implicitamente presente, in tutte le opere maggiori di Hegel); F. Schlegel, "Über F.H. Jacobi: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung"; "Über Jacobi", in *Kritische Ausgabe*, Schöning-Thomas, Paderborn-München-Wien-Zürich 1975, I/8, pp. 441-458, 585-596.

[16] Cfr. F.W.J. Schelling, "Zur Geschichte der neuren Philosophie. Münchener Vorlesungen", in *Schellings Werke*, Beck, München 1959, Bd. V, pp. 235-262.

[17] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 335, 338.

sua opera che abbiamo appena abbozzati. Il brano è tratto dal romanzo epistolare *Corrispondenza di Allwill*, primo scritto del Nostro, ma che ha conosciuto diverse redazioni, nell'ultima delle quali, nel 1792, si trova il passo della prefazione che leggiamo.

> «Propongo (...) al lettore di immaginare il curatore [scil., l'autore] come un uomo, che fin dalla più tenera gioventù e dall'infanzia stessa ha avuto il desiderio che la sua anima non si consumasse nel suo sangue, e che neppure un semplice respiro fuggisse via. Questo desiderio aveva così poco in lui, come proprio fondamento, il semplice comune, istinto vitale (*Lebenstrieb*), perché anzi era per lui odioso il solo semplice pensiero che la sua vita presente continuasse all'infinito. Egli amava vivere in virtù di un altro amore, e ancora una volta, senza questo amore gli sembrava impossibile vivere, anche un solo giorno (...) Render conto di questo amore (*Diese Liebe zu rechtfertigen*): a questo scopo tendevano tutte le sue creazioni e le sue mire; e così era anche il desiderio solo di ottenere maggior luce sul suo oggetto (...) Ciò che egli provava, cercava di imprimerlo in se stesso in modo che potesse rimanere. Tutte le sue più importanti convinzioni poggiavano sull'intuizione immediata (*unmittelbarer Anschauung*). Tutte le sue dimostrazioni e confutazioni, poggiavano (come gli sembrava) parte su fatti (*Tatsachen*) non abbastanza osservati, parte su fatti non abbastanza confutati»[18].

Jacobi indica dapprima l'immortalità come il fuoco prospettico della propria ricerca. Ne distingue in primo luogo il concetto, opponendola ad una successione indefinita del tempo, in cui avvertì acutamente — altrove aggiunge, sin dall'infanzia[19] — l'assurdo nichilistico nel quale la vita umana sarebbe stata gettata; più spesso distingue ancora la viva nozione dell'eternità, originariamente impressa nell'animo umano, dall'immobile atemporalità che contraddistingue la realtà del concetto. Tale distinzioni bastano per comprendere come, secondo il filosofo, la vita temporale, nel suo compiuto movimento, dovrebbe infine attingere, non già una negazione, ma una elevazione (*Erhebung*), ossia una forma di vita qualitativamente distinta e superiore. Per tale spinta verticale — se ne osservi l'accento platonico —, egli riconosce, quindi, ironicamente, la plausibilità delle attribuzioni "mistiche" che egli e la sua opera avevano ricevuto. Si noti ancora,

---

[18] *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 88-89; trad. it., p. 53, con qualche modifica. Come accade per l'altro romanzo (*Woldemar*), alle varie redazioni del testo corrisponde una diversa intitolazione, fino a quella indicata.

[19] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 216 e ss.

nel passo citato, come la spinta verso l'eterno sia connotata in termini prettamente finalistici, non già come espressione sublimata dell'impulso naturale del vivente a perpetuare la propria esistenza, cioè come espressione dell'impulso di auto-conservazione (*Lebenstrieb*), ma come il termine di un amore personale, dominante e conclusivo. L'intuizione dell'oggetto di tale amore, per quanto oscura, è quanto davvero sostiene e giustifica la spinta verso la vita. Del resto, questo amore non può rivolgersi ad una realtà intelligibile ed eterna, ma estranea, cioè impersonale, come lo spinoziano *amor Dei intellectualis*. In esso si realizza pienamente e trova fondamento la struttura intelligibile che regge la vita umana e la realtà del mondo in cui quella s'inserisce: la libertà, il vero, il bene e il bello. In uno degli ultimi scritti, in cui il filosofo si richiama espressamente al testo che stiamo commentando, egli precisa infatti:

> «[Io] volevo rendermi chiara coll'intelletto una cosa, cioè la mia devozione naturale (*eingeborne Andacht*) a un Dio incognito. Se quella comprensione di me stesso mi avesse portato a credere che ogni convinzione dell'esistenza di un Dio che si può pregare — la pietà non ne conosce un altro — è pazzia, io avrei imparato a mio danno, sarebbe rimasto insoddisfatto il mio bisogno, e cioè il bisogno di trovare Dio come il primo fondamento di tutta la scienza e di ritrovarlo dappertutto»[20].

Quanto al metodo, l'intuizione immediata (*unmittelbare Anschauung*) è indicata come la funzione che presiede alla costituzione dell'esperienza ontologica fondamentale che Jacobi riconosce alla base e sullo sfondo di tutta la conoscenza oggettiva, mediata e rifles-

[20] *Ibidem*, 339; trad. it., p. 16. La filosofia di Jacobi è dunque espressamente intesa come un tentativo di comprensione (*Rechtfertingung*) di questo fatto, "la devozione naturale a un Dio incognito", colto sì come il più immediato e personale, ma altresì come il più universale e significativo. La riflessione speculativa otterrebbetutto il suo rigore non già dall'estrinseca conferma di un metodo, ma dalla sua capacità con cui è in grado di penetrare in quel fatto, connettendolo a tutti gli altri, e di portarlo ad un'espressione adeguata. Il testo che abbiamo appena citato prosegue infatti un po' più oltre: «dalla mia prima giovinezza procurai di trovare per i miei pensieri e per le mie sensazioni un'espressione, che li conservasse a me stesso fedelmente e vivamente il più che fosse possibile… Tuttavia l'umanità, e l'uomo singolo, coll'uso del loro intelletto e della loro ragione giungono sempre al luogo che costituisce il punto centrale della mia filosofia… (...) E allora, proprio per questo, il mio modo di scrivere avrebbe, nonostante le sue cause occasionali e i suoi caratteri assai particolari, un significato storico universale, e la mia filosofia avrebbe una verità storica universale» (*ibidem*, 352; trad. it., pp. 29-30).

siva. Si noti come l'autore dichiari che il suo procedimento dimostrativo o confutatorio è prioritariamente stabilito sulla base del rilevamento di fatti (*Tatsachen*). Ciò è già indicativo di una teoria della razionalità che non garantisce preliminarmente l'universalità dei propri asserti nella forma a priori del sapere, rispetto ad un'interpretazione intellettiva dello stesso contenuto dell'esperienza. La prima realizzazione del progetto filosofico qui dichiarato trovò la forma della rappresentazione narrativa nell'*Allwill*, a cui appartiene il brano che abbiamo citato. Come egli stesso osserva e come è stato spesso notato, la stessa esperienza del romanzo dette a Jacobi l'indirizzo fondamentale della propria filosofia: «porre davanti agli occhi nel modo più scrupoloso, l'umanità come è, spiegabile o inspiegabile che sia»[21].

Riassumendo, si potrebbe caratterizzare l'impostazione filosofica di Jacobi come una forma di realismo, sul piano gnoseologico, come una forma di personalismo, sul piano antropologico, e come un teismo, sul piano metafisico. La peculiarità del pensiero di Jacobi in tali caratterizzazioni generali sembra consistere specialmente nei suo costante riferimento all'esistenza (*das wirkliche Daseyn*) come un primo principio, cioè come fonte a cui il pensiero deve attingere per conoscere il vero *(das Wahre).* In tale radicamento nell'esistente consiste, infatti, per il filosofo, la verità del pensiero.

2. Nuclei concettuali: ragione ed esistenza

a) Ragione

Dai tratti appena indicati, si potrebbero notare delle sensibili analogie tra la filosofia di Jacobi e la filosofia di Pascal[22]. In effetti, l'autore francese è ricordato ripetutamente dal Nostro. Jacobi ebbe uno speciale contatto con la filosofia francese nel suo primo periodo di studi, a Ginevra (1759-1762)[23]. In generale, egli ebbe un'ampia e non co-

[21] «[So entstand in seiner Seele der Entwurf zu einem Werke, welches mit Dichtung gleichsam nur umgeben,] Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen stellen sollte» (*Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 89; trad. it., p. 54).

[22] Cfr. N. SCHUMACHER, *Friedrich Heinrich Jacobi und Blaise Pascal: Einfluss, Wirkung, Weiterführung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

[23] Cfr. E. PISTILLI, *Tra dogmatismo e scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F. H.*

mune conoscenza della filosofia europea contemporanea, francese e inglese, e in genere della storia della filosofia: ne danno conto sia le sue opere sia il catalogo della sua biblioteca[24]. Approssimativamente si può inscrivere la filosofia di Jacobi nel filone di quegli autori moderni che, come Pascal, Reid, Vico e Hamann, reagiscono alla dominante impostazione cartesiana rivendicando, rispetto all'univoco criterio della certezza scientifica, una più comprensiva modalità di conoscenza della verità. In epigrafe al *David Hume* si trova, infatti, la seguente citazione di Pascal: «La natura confonde i pirroniani [scil., gli scettici], e la ragione confonde i dogmatici. Abbiamo una incapacità di dimostrare, che nessun dogmatismo può vincere. Abbiamo un'idea della verità, che nessun pirronismo può vincere»[25]. Parafrasando, c'è un accesso alla realtà, al "vero", che la ragione non può ricostruire ma che deve soltanto accogliere; questo vero, d'altra parte, è il fondamento della "verità" degli asserti che la ragione formula nello sviluppo discorsivo della "scienza". Jacobi riprende, in tale prospettiva, il binomio pascaliano di *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, corrispondente alla distinzione tra due modalità differenti del sapere, la modalità dimostrativa o analitica e la modalità intellettiva o sintetica. Quest'ultima corrisponde specialmente all'evidenza dei primi principi, che sono manifesti al senso comune.

Volendo approfondire questi punti, è da notare come egli si riallacci anche ad alcune idee di fondo del grande francese: la prossimità dell'*esprit de finesse* al sentimento e alla natura. Quanto al primo punto — è questo uno delle presentazioni più comuni nella storiografia —, esso corrisponde alla sua appartenenza alla cosiddetta filo-

Jacobi, «Archivio di filosofia» 75/3 (2007), numero monografico. Nell'approfondimento degli autori su cui Jacobi si è formato (con particolare riguardo alle indicazioni autobiografiche contenute nel *David Hume*), l'autrice mostra quanto la ricerca di un metodo filosofico alternativo a quello "matematico" fosse largamente esteso nella filosofia del '700.

[24] Cfr. T. Dini, *Il «filo storico» della verità. La storia della filosofia secondo F.H. Jacobi*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005; K. Wiedemann – P. P. Schneider (a cura di), *Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1989. I curatori segnalano lo stato in cui si trovano i singoli libri, e la quantità di note e sottolineature lasciate dal filosofo.

[25] B. Pascal, *Pensées*, nrr. 434 e 395 (ed. Brunschvicg: Id., *Pensées et Opuscules*, Hachette, Paris 1917), trad. it. di G. Auletta, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1987, pp. 270, 254.

sofia del sentimento, genericamente ascrivibile alla sua estrazione religiosa d'impronta pietista e alla temperie protoromantica dell'epoca. Dove, al di qua della discussione del soggettivismo cui potrebbe essere esposta una tale impostazione, il richiamo a Pascal già dovrebbe suggerire la particolare pregnanza e la rilevanza epistemica con la quale egli può intendere la funzione del sentimento. Il secondo punto, la natura, precisa il precedente, il sentimento, indicandone il fondamento ontologico, ossia il radicamento della razionalità nella stessa natura dell'uomo. In tal senso, c'è un uso consapevole e libero della conoscenza, che si configura come una vera opera umana, e che si può dire, perciò, "artificiale". C'è poi una forma di sapere che spontaneamente procede, come una sorta d'"istinto", dalla natura dell'uomo, un sapere anticipante, soggiacente al sapere liberamente "prodotto" dall'uomo. Jacobi insiste a tal proposito sull'idea di una "natura razionale" (*vernünftige Natur*), come funzione egemonica sempre attiva e latente, radicata nella concretezza, in opposizione ad una razionalità isolata ed artificiale, selettiva ed esclusivamente occupata con le proprie stesse creazioni, gli enti di ragione (*gedankendinge Vernunft*).

La concretezza del sentimento, cui qui si allude, attinge, del resto, alle dimensioni costitutive del reale, ai dati originari della coscienza. Per il suo carattere immediato, per la sua funzione supremamente normativa, per la natura semplice e per la portata "trascendentale" dei suoi oggetti, Jacobi identifica il pascaliano *esprit de finesse*, altrimenti anche detto il "cuore" (*coeur*, *Herz*), col termine generico di "fede" (*Glaube*)[26] Di fatto, egli appare abbastanza consapevole del-

[26] Si confronti ad esempio il passo seguente delle *Pensées*: «Conosciamo la verità non solo con la ragione ma anche col cuore; ed è in questo secondo modo che conosciamo i primi principî, e inutilmente il ragionamento, che non vi ha parte, s'industria di combatterli (...) Sappiamo di non sognare; per questo siamo impotenti a darne le prove con la ragione, questa impotenza ci porta a concludere per la debolezza della nostra ragione, ma non per l'incertezza di tutte le nostre conoscenze, come pretenderebbero loro [gli scettici]. Infatti la conoscenza dei primi principî, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, è più salda di qualunque altra che ci viene dai nostri ragionamenti. E proprio su tali conoscenze del cuore e dell'istinto (*connaissances du cœur et de l'instinct*) la ragione deve appoggiarsi e su di esse fondare il suo ragionamento (...) I principi si sentono, le proposizioni si deducono; e tutto con certezza, sebbene questa si raggiunga per vie diverse» (nr. 282; trad. cit., p. 218).

l'ampia portata e della continuità storica del problema qui sotteso sulla natura e sulle forme della razionalità, ovvero sul peculiare statuto della funzione noetica deputata all'avvertenza dei primi principi[27]. In particolare, il termine "fede" ha in Jacobi primariamente una connotazione filosofica, anche se può assimilare più o meno, a seconda del contesto, alcuni aspetti della sua valenza religiosa[28]. Il rapporto tra queste connotazioni e, in generale, il rapporto di filosofia e religione, appare tuttora come uno dei punti di maggiore difficoltà nell'interpretazione del pensiero jacobiano; specialmente per la coesistenza di un atteggiamento simpatetico verso il cristianesimo insieme ad un atteggiamento decisamente critico nei confronti della religione positiva in generale (ma in particolar modo verso il cattolicesimo), sia sotto il profilo del dogma che dell'istituzione ecclesiastica[29]. La religione positiva avrebbe, infatti, per Jacobi, una funzione propedeutica o figurativa del vero ideale, della cui autenticità darebbero garanzia le corrispondenti disposizioni morali — in ciò avvicinandosi

[27] Cfr. W. HAMILTON, *On the Philosophy of Common Sense*, in *The Works of Thomas Reid*, vol II, MacLachlan and Stewart, Edinburgh 1863, pp. 742-803 (spec. su Jacobi: pp. 793-796); A. LIVI, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992. Per un'ampia contestualizzazione storica: cfr. J.E. KUHN, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern*, Kupfenberg, Mainz 1834. Si può notare come la polarità di un sapere immediato e del sapere dimostrativo sia stata esaminata dapprima da Platone col binomio di *nous* (o *noesis*) e *dianoia*; Aristotele ne trattò al riguardo della conoscenza dei primi principi; peraltro impiegando anch'egli seppur incidentalmente il termine "fede" (*pistis*): cfr. ARIST., *Top.*, 126 b 15-30; *De An.*, 428 a 22-24; D. COMPOSTA, *L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele*, Las, Roma 1997, p. 99 e ss. La problematica si è poi sviluppata nella filosofia medievale e moderna nei termini del binomio di *intellectus* e *ratio* (san Tommaso), *Verstand* e *Vernunft* (Kant, Hegel), per quanto diversamente intesi e pur nell'oscillazione dell'uso di questi termini. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona 1998. Particolarmente, Jacobi sembra avvicinarsi alla dottrina aristotelica del *nous* attraverso l'epistemologia morale sviluppata nel sesto libro nell'*Etica Nicomachea*: cfr. *Woldemar*, W 7/1, 443 e ss.

[28] Cfr. M.M. COTTIER, *Foi et surnaturel chez Jacobi*, «Revue Thomiste» 62 (1954), 62, pp. 337-373. Per la determinazione del concetto jacobiano di "fede" nell'ambito del protestantesimo e del pensiero tedesco moderno: cfr. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Genova-Milano 2004[2], cap. 2 ("La spiritualità protestante e il pensiero moderno, *ivi*, pp. 65-120); vd. specialmente, *ivi*, pp. 90-95 ("Fede naturale e fede religiosa in Jacobi").

[29] Cfr. K. HAMMACHER, *Ein bemerkswerter Einfluß französischen Denkens: Friedrich Heinrich Jacobis (1743-1819) Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau*, «Revue Internationale de Philosophie» 32 (1978), pp. 327-347.

assai prossimamente a Lessing e a Kant[30]. Tale difficoltà non è sfuggita, tra gli altri, a Friedrich Schlegel, come si è osservato, uno dei critici più attenti della filosofia di Jacobi, particolarmente segnalando l'aporia insita nella concezione di un cristianesimo ideale, per l'accidentalità con cui è così concepito l'elemento storico[31].

Volendo esplicitare adesso questa appartenenza dell'insieme di problemi concernenti la concezione jacobiana del *Glaube* al problema classico sullo statuto e sulle forme della razionalità, potremmo schematizzarne i termini nel modo seguente:

SAPERE IMMEDIATO	SAPERE MEDIATO
Intellezione dei primi principi	Dimostrazione, sillogismo
Visione di sintesi	Analisi
Attingimento dell'esistente	Determinazione di forme e rapporti
Esperienza, concretezza	Rappresentazione, astrazione
"Nous", "intellectus"	"Dianoia", "ratio"
"Esprit de finesse", "coeur"	"Esprit de géométrie"
Senso comune	Riflessione critica
Ragione (Vernunft), cuore (Herz)	*Intelletto (Verstand)*
Fede (Glaube)	*Sapere, scienza (Wissen, Wissenschaft)*

Nota: i termini in corsivo corrispondono alla terminologia propria di Jacobi.

In uno studio della seconda metà dell'ottocento che rappresenta una tra le prime e tra le più significative ricostruzioni critiche dell'opera di Jacobi, Eberhard Zirngiebl[32] riconduce la polarità precedentemente illustrata di "fede" e "scienza" alla stessa esperienza biografica del filosofo. Durante il soggiorno a Ginevra la formazione religiosa e il temperamento "visionario" di Jacobi si scontrano con la radicalità della cultura francese ormai risoltasi per il positivismo scien-

[30] Questi punti si possono riscontrare nella *Lettera a Fichte* e nella prima sezione de *Sulle cose divine*, con particolare riferimento all'interpretazione antropologico-morale della persona di Cristo. Nell'*Enciclopedia* (§§ 63, 73), Hegel rimprovera l'esiguità della comprensione teologica che ne risulta, del resto trasferendo, da parte sua, la funzione figurativa della religione dalla morale alla stessa dogmatica.

[31] Cfr. F. SCHLEGEL, *Über F.H. Jacobi: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung,* cit. Sulla speciale rilevanza di questo problema in relazione alle istanze "esistenziali" (storiche e personalistiche) del pensiero di Jacobi: cfr. M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996.

[32] Cfr. E. ZIRNGIEBL, *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken*, Braumüller, Wien 1867.

tifico, per il materialismo e l'ateismo (Helvetius, La Mettrie, Diderot). *La dottrina di Spinoza*, il primo libro propriamente filosofico di Jacobi, fu allora come la prima solidificazione di questa esperienza. Il filosofo avrebbe irrigidito la "fede", come organo della conoscenza metafisica, opponendola alla "ragione", come organo della conoscenza scientifica, associando indissolubilmente la scienza all'ateismo. Jacobi avrebbe rappresentato in Spinoza la cristallizzazione più pura della scienza, esibendone l'esito ateistico e deterministico.

La presentazione di Zirngiebl si presta facilmente all'osservazione della relativa arbitrarietà di ogni tentativo di spiegare l'opera di un autore con la sua biografia (s'intende, in maniera esclusiva). Va poi richiamata la straordinaria densità concettuale di quel testo (*La dottrina di Spinoza*), seppure anch'esso, come la gran parte della produzione del filosofo, segua da vicino la traccia biografica della sua genesi. A ciò basterebbe, del resto, il suo influsso decisivo nella formulazione di quello stesso problema di fondo, ad un tempo teorico e stilistico, che è comune a tutta l'epoca: il rapporto di vita e sapere. Riguardando il complesso dell'opera di Jacobi, possiamo, nondimeno, rilevare l'importanza della problematica che lo studioso tedesco ha sollevato sul definitivo equilibrio di Jacobi nella impostazione del rapporto di "fede" e "scienza", di "intelletto" e "ragione", ossia del rapporto tra i due versanti dell'unica razionalità.

b) Esistenza

Continuando a delineare i tratti caratteristici del pensiero di Jacobi, si può nuovamente segnalare l'esistenza come uno dei suoi temi di fondo. L'esistenza (*Daseyn*) costituisce, per il filosofo tedesco, una sorta di primo principio, sia sotto il profilo logico sia sotto il profilo ontologico. In quanto tale, poiché principio immediato ed originario, l'esistenza non è deducibile. Il pensiero discorsivo e riflessivo la deve, perciò, "assumere" come un dato normativo. Più precisamente, nell'opera di Jacobi il concetto di "esistenza" riceve una prima accezione modale e gnoseologica: significa, così, l'effettività di uno stato di cose, che si riflette nella verità del giudizio che lo afferma. In un secondo significato, "esistenza" ha una connotazione piuttosto ontologica ed antropologica: significa la modalità d'essere propria della

soggettività finita, cioè della persona umana[33]. In tal senso, "esistenza" significa genericamente l'essere finito, connotandone la relazione di origine, la temporalità, il carattere operativo e la finalità; il che, in effetti, si riscontra specialmente nella realtà della persona umana.

Circa la prima connotazione, non è un caso che Jacobi nel *David Hume* racconti di essersi soffermato su questo punto durante il suo soggiorno ginevrino, mentre cercava di render conto della sua istintiva resistenza nei confronti della cosiddetta "prova ontologica" dell'esistenza di Dio[34]. L'impostazione logicista della prova si scontrava, com'egli qui dichiara, con il suo nativo attaccamento all'intuizione; non a caso, a quanto pare, non riusciva bene negli studi matematici. Comunque si presenti la critica a cui il filosofo sottopone l'argomento, o come si debba poi valutare il suo atteggiamento nei confronti del "lato formale" del sapere (specialmente, sulla portata intenzionale della matematica o della logica), l'idea di fondo qui abbozzata, che maturerà in una sempre più profonda elaborazione, è questa: *l'esistenza trascende il concetto*. C'è un intervallo *ontologico* tra l'essere del pensiero, cui appartiene il concetto, e l'essere reale, cui appartiene la realtà rappresentata nello stesso concetto, per quanto adeguata possa essere tale rappresentazione sotto il profilo *oggettivo o contenutistico*. Circa la seconda connotazione "antropologica" della nozione di esistenza, si può notare come essa aderisca all'istanza formulata nel passo della prefazione alla *Corrispondenza di Allwill*, che abbiamo citato all'inizio (cfr. *supra*, § 1): *come garantire il movimento e la finale inserzione del finito nell'infinito, senza che ciò comporti il suo annichilimento?*

Il problema del nichilismo, cioè la negazione dell'esistenza che Jacobi riconosce al fondo della scienza, si pone precisamente a questo duplice livello. La pretesa di autonomia della scienza, ossia del pensiero dimostrativo, comporta la chiusura del pensiero nella dimensione del concetto e nelle sue relazioni immanenti. Con ciò è già reciso il vincolo del pensiero nei confronti dell'essere. Questo è il versante gnoseologico del nichilismo affrontato dal filosofo nella *Lettera a Fichte* (1799). D'altra parte, l'odiosità dell'idea di una durata infinita

[33] Cfr. O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie Jacobis*, Kohlhammer, Stuttgart 1966 (1 ed. 1933), p. 74 in nota.
[34] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 43 e ss.

(nello stesso brano autobiografico che abbiamo letto) consisteva precisamente in questo: il presentarsi come una forma di infinitizzazione del finito che, di necessità, comporta la sua stessa dissoluzione, ossia la negazione speculativa di ogni individualità, ordine e finalità universalmente manifeste nell'esperienza. La struttura temporale dell'esistente finito è, infatti, dissolta se è prolungata indefinitivamente, senza un'origine e una destinazione ad essa adeguata. Una realtà indefinita, e perciò amorfa, non può corrispondere alle naturali aspirazioni dell'uomo al bene e alla pretesa inestirpabile di una distinzione assoluta del bene e del male. Ma una tale concezione dell'assoluto è precisamente quella che, come Jacobi dimostra nella sua prima opera filosofica, Spinoza aveva sostenuto, e che alla fine, ne *Sulle cose divine*, egli ritrova analogamente in Schelling. Questo è il versante del nichilismo nella sua portata metafisica, ossia nella positiva determinazione della struttura dell'essere che esso afferma[35].

3. L'esistenza come principio fondamentale

È necessario approfondire ora la nozione di esistenza, di cui si è anticipata l'importanza ed il duplice significato. Si è detto ch'essa svolge nell'opera di Jacobi una funzione fondamentale: la funzione di un principio nel quale il pensiero poggia e deve necessariamente poggiarsi, per avere garanzia della propria verità. Di qui, si potrebbe seguire in maniera unitaria lo sviluppo della filosofia del Nostro. Conviene cominciare dall'articolazione dei due significati di esistenza che

[35] Cruz Cruz riconosce la visione infantile di Jacobi di un'infinità temporale, cui abbiamo accennato (cfr. *supra*, p. 21), come una prefigurazione della dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche. Vale la pena ora riportare il passo: «In sugli otto o nove anni la mia profondità puerile di pensiero mi portava a certe singolari visioni (non so come chiamarle diversamente) che mi assediano tuttora (...) Quella cosa singolare era una rappresentazione di una durata infinita, affatto indipendente da ogni concetto religioso, che, all'età che ho detto, mentre riflettevo sull'eternità *a parte ante*, mi veniva improvvisamente con tale chiarezza e mi commuoveva con tale violenza, che io sussultavo cacciando un altro grido e cadevo in una specie di deliquio (...) Il pensiero dell'annientamento (*Der Gedanke der Vernichtigung*), che mi era sempre stato spaventevole, diveniva tale ancora di più; e parimenti io non potevo sopportare il pensiero di una durata eterna» (*La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 13, 216; trad. it., pp. 64-65, 191). Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazon. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 260-262.

abbiamo già distinto, per passare alla problematica circa la rispettiva modalità di conoscenza (cfr. *infra*, § 4).

Si può notare che lo specifico termine di "realtà" per lo più utilizzato da Jacobi, *Wirklichkeit*, contiene già nella sua radice verbale, *Wirken* ("agire"), una connotazione operativa. L'etimo tedesco racchiude in unità i due significati di esistenza già indicati. In tal senso "esistenza" si può tradurre in italiano con "effettività", ed anche in italiano si può osservare tale coincidenza. L'indicazione è preziosa: il problema dell'essere e il problema della causalità risultano, così, strettamente congiunti. La causalità comporta, infatti, il venir all'essere o il divenire di qualcosa nel tempo. A tale proposito, nel delimitare la portata ontologica del concetto, egli insiste sulla relativa irrappresentabilità del tempo e del movimento: un evento rappresentato, propriamente, non accade mai; il concetto del divenire non è a sua volta in divenire. Precisamente in questo punto, nella riduzione logica dell'esistenza alla possibilità, egli individua una delle ragioni dell'esito deterministico del razionalismo.

Con tali indicazioni è già prefigurato lo sviluppo completo della riflessione di Jacobi, quando tali questioni, grazie anche ad un profondo confronto con Leibniz, giungono alla loro più compiuta esplicitazione: la finale identificazione dell'esistenza con la vita e l'identificazione dell'esistente con l'individuo vivente[36].

a) Esistenza e persona

L'esistenza si predica, dunque, secondo Jacobi, in senso proprio ed esemplare, di un soggetto individuo che è capace di agire nel tempo.

[36] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 234-235; *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 316-319. Potremmo osservare, l'esistenza di qualcosa si riconosce in base agli effetti ch'esso manifesta. Nel *Sofista* Platone associa l'idea dell'essere alla capacità di intrattenere rapporti attivi e passivi, un acquisto che si riscontra poi nella più avanzata semantica aristotelica dell'essere, che culmina nella nozione di atto (come *energheia*) (*Metaph*, IX). Frege (*Der Gedanke*, 1918) identifica la *Wirklichkeit*, intesa come la nota caratteristica dell'essere reale di contro all'essere del concetto, con la suscettibilità ad entrare in rapporti causali. Il non essere o il carattere ideale dell'ente rappresentato in un concetto è invece associato alla sua estraneazione dai rapporti causali ch'esso intrattiene con il mondo. Cfr. R. SPAEMANN, *Über die Bedeutung der Worte "ist", "existiert" und "es gibt"*, in «Philosophisches Jahrbuch» 117/1 (1010), pp. 5-19. Sulla nozione di esistenza nell'ontologia razionalista: cfr. M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico* (1939), Olms, Hildesheim-New York 1980, p. 162 e ss.

L'esistenza in generale è primariamente colta nel nostro stesso essere, nel nostro agire e nelle relazioni che intratteniamo col mondo e con gli altri. Per questa immediatezza ed esemplarità, l'essere personale viene infine a fondare tutti i significati dell'esistenza. La persona appare come il ricettacolo e il paradigma delle supreme determinazioni dell'essere (l'individualità e l'attività) e come primaria referenza all'essere ("io tocco la realtà nelle relazioni attive e passive che intrattengo con il mondo"). Non già perché la persona possa cogliere il proprio essere in maniera indipendente o prioritaria rispetto al mondo, ma perché la realtà del mondo è contemporanea ed intrinsecamente connessa, sotto il profilo conoscitivo, alla realtà della persona. L'autocoscienza, in tal senso ontologicamente pregnante, appare come la funzione che presiede alla primigenia scoperta dell'esistenza.

La nozione di persona ha dunque, secondo Jacobi, portata trascendentale, non meramente empirica. La persona non è, cioè, una determinazione tra le altre dell'essere o un oggetto tra altri che si possa arbitrariamente considerare, ma è un'istanza propriamente fondativa, ossia un principio universale e necessario della conoscenza ("trascendentale" in senso logico o noetico). Essa, inoltre rappresenta la forma più eccellente di essere ("trascendentale" in senso ontologico). Perciò secondo Jacobi la personalità si può predicare di Dio, diversamente dalla gran parte degli autori con i quali egli si confronta: Spinoza, Lessing, Fichte, Schelling, per i quali la personalità, in quanto irrimediabilmente segnata dalla finitezza, è come tale incompatibile con la realtà dell'assoluto.

b) Esistenza, ragione e panteismo

Le questioni accennate emergono con particolare chiarezza ne *La dottrina di Spinoza*, dove di fatto trovano la loro prima formulazione teoretica. Vale la pena delineare più precisamente il contesto storico dove esse sorgono[37]. Come abbiamo ricordato, l'opera riproduce nella prima parte un carteggio di Jacobi con Mendelssohn nel quale il

[37] Per una fine ricostruzione dell'opera nella sua genesi e nel suo significato epocale: cfr. A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1962; per una ampia contestualizzazione: cfr. D. Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harward University Press, Cambridge (Ma)-London 2003, pp. 85-112.

primo dà conto di una conversazione intrattenuta con Lessing, durante la quale il celebre letterato avrebbe dichiarato ad un certo punto: «i concetti ortodossi della divinità non sono più per me; io non li posso gustare. Εν και παν! [*En kai pan*, uno e tutto.] Non conosco nient'altro». Incalzato da Jacobi che gli domandava: «Allora Lei converrebbe con Spinoza?», egli avrebbe poi precisato: «Se mi devo chiamare secondo qualcuno, non so nessun altro»[38]. La rivelazione era dirompente; non tanto per il suo particolare contenuto, quanto per la valenza epocale che le parole di Lessing venivano ad assumere. La successiva risposta di Mendelssohn tradisce una certa incertezza nel percepire i contorni e le intenzioni del messaggio di Jacobi. Di fatto, si trattava di una sconfessione dell'equilibrio di compromesso raggiunto dall'illuminismo tedesco, di cui Lessing era il maggiore esponente, specialmente nel versante teologico. In sintesi, la provocazione era questa: il razionalismo doveva essere svolto conseguentemente, come Spinoza, senza temere di sostenerne le inevitabili conseguenze: cioè, il ripudio dell'intera visione razionale del mondo consegnata dal cristianesimo. Il razionalismo non doveva più presentarsi come l'anima razionale della fede, cioè come un cristianesimo per i dotti, ma come una visione del mondo affatto alternativa, sin dai suoi fondamenti metafisici, come la personalità di Dio e la libertà umana, a cui si dovevano coerentemente opporre, senza infingimenti, il panteismo e il determinismo.

Si badi che all'epoca l'opera di Spinoza circolava ancora in maniera pressoché clandestina[39]. Non c'era ancora uno studio veramente sistematico e completo della sua filosofia, se si esclude uno studio parziale dell'*Etica* da parte di Christian Wolff. La tesi di Jacobi là espressa con vigore dialettico e confermata da una conoscenza diretta e inaspettatamente profonda del filosofo olandese poteva suonare così: il razionalismo è compiuto in Spinoza; se ne si accetta il principio, la determinazione della possibilità e della struttura dell'esistenza in un sistema della ragione, se ne devono accettare anche le spiacevoli conclusioni: l'ateismo (la negazione di un Dio personale) e il fatalismo (la negazione della libertà personale). Il principio *en kai pan* do-

---

[38] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 16-17; trad. it., p. 67.

[39] Cfr. N. Merker, *L'illuminismo in Germania: l'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.

veva esprimere la pretesa onnicomprensiva del razionalismo, la quale aveva la sua necessaria proiezione metafisica nel panteismo. Questa era, nell'intenzione di Jacobi, una critica che coinvolgeva la radice speculativa del progetto illuminista, in quanto segnato da una tale impostazione[40]. Per nemesi storica, l'intervento del filosofo di Düsseldorf contribuì a far uscire Spinoza dalla clandestinità, e, suo malgrado, ad avviarne l'estrema metamorfosi nell'idealismo trascendentale di Fichte e di Schelling, e infine di Hegel.

Ma qual era, dunque, la soluzione alternativa che l'autore de *La dottrina di Spinoza* poteva proporre? La risposta di Jacobi consisteva nell'invito al famoso "salto mortale" tramite la "fede", cioè, come si è già notato, l'invito ad un salto fuori dal circolo delle stesse premesse ontologiche ed epistemologiche a partire dalle quali il razionalismo avrebbe voluto abbracciare l'esistente. Questa proposta alternativa, frequentemente fraintesa in senso fideistico o irrazionalistico, consisteva in realtà nell'appello del filosofo al proprio principio e al proprio metodo: rispettivamente, riconoscere la natura originaria ed individuale dell'esistenza, mostrando per contrasto l'assurdità metafisica ed "esistenziale" della tesi spinoziana. Il reale esistente è, infatti, sempre e soltanto l'individuo. Il *pan*, ossia la collezione di tutte le cose, ovvero anche l'"idea" dell'essere, non può essere un individuo, *en*, a meno di dissolvere l'individualità di quei termini la cui totalità s'intenderebbe, invece, rappresentare. Si badi, l'individualità è colta, da Jacobi, nella sua portata propriamente ontologica o qualitativa. La pretesa di dedurre l'individuo dalla totalità, ossia da un concetto universale dell'essere, ancorché impossibile per l'irriducibile differenza che sussiste tra il concetto dell'essere e l'essere stesso, tra l'a-

[40] In uno scritto del 1792, ossia nel pieno sviluppo della rivoluzione francese, il filosofo ha cura di distinguere l'illuminismo (e la stessa rivoluzione francese) come programma di riforma politica ed economica (in senso liberista e fisiocratico) e come rifiuto dell'assolutismo, dall'illuminismo come utopia, ossia come realizzazione storica del razionalismo: cfr. *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 227 in nota; *David Hume*, W 2/1, 93 e ss. Lo stesso Jacobi rivestì incarichi politici e propose, tra l'altro, una riforma della legislazione doganale (dei ducati di Jülich e Berg). Sulla concezione giuridica e politico-economica di Jacobi: cfr. M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, cit., pp. 17-26; K. HAMMACHER, *Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi*, Rodopi, Amsterdam 1993. Sull'intreccio della filosofia di Jacobi con la sua concezione politica in relazione al concetto di libertà: cfr. K. HOMANN, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Alber, Freiburg-München 1973.

stratto e il concreto, disconosce l'intrinseca novità che ogni individuo, ed ancor più ogni individuo vivente e personale, come tale rappresenta. La via dell'astrazione rappresenta, dunque, una perdita nella comprensione dell'essere, poiché, conforme alla nota regola logica, quanto essa acquista sul piano quantitativo (o estensionale) altrettanto perde sul piano qualitativo (o intensionale). L'astrazione finisce, perciò, per dimenticare, anzi per annullare, l'esistente, che, pure, è suo necessario presupposto e referente. Ancora, l'idea di totalità dovrebbe anticipare e contenere in atto l'intero sviluppo temporale dell'esistente: il che mistifica la reale portata dell'agire, della libertà, e la stessa consistenza del tempo. Del resto, la realtà del tempo e della libertà (due termini per Jacobi, come poi per Kierkegaard, strettamente congiunti), se gode di peculiare rilevanza ontologica e se non può essere riprodotta nella totalità immobile del concetto; se, dunque, può essere compresa soltanto nella stessa prospettiva "empirica" dell'esistente finito, è così nuovamente confermata la rilevanza trascendentale di quest'ultima. Questa critica logico-metafisica della nozione di totalità abbozzata ne *La dottrina di Spinoza* costituirà l'intelaiatura teorica dominante in gran parte della filosofia di Jacobi.

4. Il realismo

Riprendendo la questione circa l'esistenza sotto il profilo gnoseologico, si potrebbe chiedere: se l'esistenza è un principio, ed è come tale formalmente indimostrabile, come dunque può essere conosciuta? Poiché, secondo Jacobi, l'esistenza è indimostrabile in base alle sue stesse caratteristiche ontologiche — si è accennato alla tesi circa l'irriducibile trascendenza dell'esistenza rispetto al concetto, la quale si oppone alla pretesa razionalistica di una sua dimostrazione, poiché questa dovrebbe procedere da un'istanza posta al di là dell'esistenza: dal pensiero —, ne risulta, forse, che l'esistenza è un'istanza irrazionale?[41] È razionalmente legittimo ammettere qualcosa come vero,

[41] Così, ad esempio, sembra interpretare Leo Strauss in *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, Dissertazione sostenuta nel 1921 (dir. E. Cassirer) pubblicata in francese in «Revue de Métaphysique et de Morale» 99/3 (1994), pp. 291-311; *ibidem*, nr. 4, pp. 505-532.

che pur si dichiara non essere mai comprensibile? Su questo versante emerge l'accennata questione sulla "fede", che Jacobi ne *La dottrina di Spinoza* identifica come la funzione preposta al riconoscimento del vero. Più tardi, egli reidentificherà la "fede" con la "ragione" (*Vernunft*), introducendo, così, una delle variazioni lessicali più importanti della sua opera che è anche una questione interpretativa tra le più controverse.

a) Definizione del realismo

Si è già notato come il tratto peculiare della filosofia di Jacobi sotto il profilo gnoseologico sia il realismo. Egli stesso ha detto di sé: «io sono realista quanto mai altri lo sono stati». E Fichte in una lettera aveva riconosciuto che i loro punti di vista, se mai in qualcosa potevano trovarsi o venire ad un accordo, erano senza dubbio agl'antipodi per quanto riguarda le rispettive posizioni di partenza; con le sue parole: «lei è notoriamente un realista, ed io sono idealista trascendentale, più duro di quanto Kant non lo fosse»[42].

Ora, per realismo s'intende comunemente la tesi naturalmente implicita nella conoscenza ordinaria per cui le cose appaiono come sono, cioè appaiono, come si dice, nel loro essere in sé, indipendentemente da quanto il soggetto possa aggiungervi. Questa tesi rimane largamente implicita nel corso della filosofia antica e medievale. Solo con Cartesio la tesi del realismo è messa radicalmente in questione; non per respingerla, ma per fornire ad essa un'assoluta garanzia di certezza[43]. Il moderno problema critico, cioè l'istanza di una preliminare assicurazione della verità del pensiero, come premessa ad ogni discorso sull'essere, viene, infatti, normalmente fatto risalire a Cartesio. La posizione cartesiana è stata da subito ampiamente discussa e modificata. Nondimeno, è suo il modello epistemologico che caratterizza l'indirizzo dominante della filosofia moderna. Il filosofo tedesco era consapevole della singolarità della propria posizione. In un passo della seconda prefazione a *La dottrina di Spinoza*, egli dice ad un certo punto:

[42] FICHTE, GA III/2, 391.
[43] Cfr. E. GILSON, *Le réalisme methodique*, Téqui, Paris 1935.

«La decisa differenza del mio modo di vedere da quello dei filosofi miei contemporanei consiste in questo: che io non sono affatto cartesiano. Come gli orientali nelle loro coniugazioni, io comincio dalla terza persona e non dalla prima, e credo che non si possa affatto posporre il *sum* al *cogito*»[44].

Il *sum*, cioè il trovarsi dell'io come esistente nel rapporto ad un'alterità, la terza persona, è antecedente alla percezione isolata dello stesso io, nell'atto di pensiero. Frequentemente altrove, Jacobi ripete: "senza il tu, non c'è l'io". Questo motto, che è stato poi assunto dal personalismo del '900, ad esempio da Martin Buber, come formula esprimente il carattere costitutivo dell'intersoggettività (ma spesso ripreso anche in un senso generale, ad esempio da Wilhelm Dilthey), è impiegato da Jacobi come espressione sintetica del suo realismo. Il "tu" vale in tal caso come l'indice, per noi più espressivo e significativo, dell'alterità in generale, della realtà del mondo e degli altri; e dunque quella formula, rispondendo all'assioma cartesiano, dichiara la naturale apertura e coesistenza dell'io quale principio del pensiero, e dunque come condizione del *cogito*.

Allargando il campo, si potrebbe osservare come l'inizio del pensiero venga collocato da Jacobi nella relazione reale, operativa, che l'io intrattiene col mondo. Questo è il contenuto implicito del *sum*: ciò che corrisponde alle condizioni e al pieno senso di quanto s'intende affermare con esso. Tale presupposizione è l'orizzonte e il criterio di ogni operazione dell'intelletto. L'esistenza dell'io e del mondo sono date immediatamente come compresenti; la loro certezza è ugualmente data e vicendevolmente connessa nell'unità della coscienza[45]. A tale impostazione si opporrebbe, invece, la pretesa razionalistica di dedurre uno dei due membri della relazione. Questa è, secondo Jacobi, la comune matrice monistica sottesa all'idealismo e al materialismo. L'idealismo vuole dedurre, cioè dimostrare e concepire, il mondo dall'io; il materialismo vuole invece dedurre l'io dal mondo. A tale proposito, nella *Lettera a Fichte* si legge:

[44] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 157; trad. it, pp. 44-45.

[45] Su questo punto, si può osservare la coincidenza di Jacobi con Thomas Reid; particolarmente, sulla funzione implicita del giudizio di esistenza ad ogni livello della coscienza. Cfr. T. REID, *Essays on the Intellectual Powers*, in *The Works of Thomas Reid*, cit., vol 1, pp. 413-434.

> «Innegabilmente lo spirito della filosofia speculativa è quello di rendere diseguale l'uguale certezza che l'uomo naturale ha di queste due proposizioni: io sono, esistono le cose fuori di me; sin dall'inizio tale dev'essere stata la sua costante aspirazione. La filosofia speculativa ha dovuto cercare di sottomettere una proposizione all'altra, di dedurre infine perfettamente la prima dalla seconda o la seconda dalla prima, in modo che, per l'onniveggente, non ci fosse che un solo essere o una sola verità»[46].

Il realismo assume, invece, come normativa l'unità e la distinzione originaria di pensiero ed essere, che è data al pensiero naturale e che consegue dalla coscienza della sua stessa finitezza.

> «"Noi abbiamo un concetto della verità, invincibile da tutto il pirronismo [scil., scetticismo]" (Pascal, *Pensées*, art. XXI). E così io asserisco e asserirò: Noi non ci creiamo e istruiamo noi stessi, non siamo in nessun modo a priori, e non possiamo saper o far niente (puramente e completamente) a priori, niente sperimentare senza esperienza. Noi ci troviamo posti su questa terra; e qui, come si fanno le nostre azioni, così pure si fa la nostra conoscenza»[47].

In questo passo si trova chiaramente la posizione originaria del pensiero nell'essere che si era sopra rilevata: l'io si trova immediatamente nello stesso scambio operativo che, antecedentemente ad ogni riflessione, intrattiene col mondo. La nozione di esperienza da cui il pensiero dovrebbe, quindi, procedere a posteriori nella conoscenza e nella direzione della prassi, è qui chiaramente connotata in tal senso esistenziale. Il pensiero riflessivo è preceduto dalla effettività dell'esistenza, che consiste nello stesso esserci dell'io, secondo la distensione temporale e operativa che questo implica. Ancora, il pensiero è installato nell'esistenza, concresce e si modella secondo il rapporto operativo che il soggetto intrattiene con la realtà[48]. Di qui l'intima corrispondenza che Jacobi istituisce tra conoscenza e moralità, che è anche una delle problematiche al centro dei suoi romanzi.

b) Fede e realismo

Rimane da considerare l'opera cui ne *La dottrina di Spinoza* lo stesso autore aveva rimandato per una più articolata trattazione di questi

---

[46] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 194; trad it., p. 32.
[47] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 130; trad. it., p. 147.
[48] Cfr. *ibidem*, 130 e ss.

punti: il *David Hume* (1787). La tesi sulla fede nella prima, chiara nel suo contesto, ma anche piuttosto allusiva che effettivamente svolta e certamente assai provocatoria, «l'elemento di ogni conoscenza e attività umana è la fede»[49], aveva suscitato un grande scandalo. Jacobi fu accusato di "cripto-papismo", ossia di voler introdurre sotto le vesti di un originale ragionamento il principio di autorità, di voler sottoporre il libero esercizio della ragione guadagnato dall'illuminismo al vincolo di una fede religiosa, dogmaticamente stabilita. Jacobi rispose iniziando il *David Hume* con una lunga citazione dal filosofo scozzese mostrando come anche questi, certo alieno da ogni analogo tentativo, avesse fatto uso della fede in un senso che, se non identico, era assai vicino a quello da lui stesso inteso[50].

Ne la *Ricerca sull'intelletto umano*, l'autore aveva rilevato come la garanzia della verità di alcune idee in relazione ad altre, riposi sulla vivacità con cui esse si presentano e sul sentimento di certezza che quindi ne ricaviamo. Il termine impiegato dal filosofo per designare la modalità con la quale alcune idee sono spontaneamente accreditate rispetto ad altre è *belief*, "credenza". Hume insiste sul fatto che la vita quotidiana è innervata dalla credenza, da una fiducia ormai consolidata in un corpo di abitudini che solo rendono possibili il libero muoversi dell'uomo nel mondo. Lo scetticismo, ch'egli peraltro sostiene circa il valore cognitivo della credenza, è sottratto al dominio della vita, della prassi. Lo scetticismo è, cioè, una questione che impegna i dotti in alcune ristrette circostanze.

Ora Jacobi coglie in Hume tale importanza accordata alla credenza come fiducia spontaneamente radicata nella vita quotidiana; ma, diversamente dal filosofo dell'empirismo, le attribuisce un netto spessore ontologico:

> «Certamente, in Hume l'espressione non ha quella speciale accentuazione che vi ho posto io; tra l'altro perché Hume lascia sempre impregiudicata la questione se noi percepiamo realmente le cose fuori di noi, oppure semplice-

[49] «Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit, ist Glaube» (*ibidem*, 125).

[50] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 27 e ss.; D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 2000, (sect. 5, part 2), pp. 39-41.

mente come se fossero fuori di noi. Perciò anche nel passo che dianzi le ho letto si dice: "il reale, o ciò che viene ritenuto come tale"»[51].

Qual è, dunque, il criterio proposto dal Nostro per dirimere il vero dal falso nel nostro sapere? Che cosa assicura che il nostro pensiero sia veramente radicato nell'essere, come esso pretende? Qual è il fondamento oggettivo della "fede", cioè della presunzione di certezza nella reale esistenza di qualcosa, posto che essa non si può giustificare rinviando ad altro? Nel passo seguente l'autore comincia ad affrontare tali questioni.

«Io mi domando: il realista convinto che accoglie senza dubitare le cose esterne sulla testimonianza dei suoi sensi, e considera questa certezza come un convincimento originario (*ursprüngliche Ueberzeugung*) e non è capace di pensare ad altro se non che, per conoscere il mondo esterno, l'uso del suo intelletto deve appoggiarsi sopra un'esperienza basilare (*Grunderfahrung*) come questa, un realista convinto, ripeto, come deve chiamare quell'organo con cui egli partecipa della certezza degli oggetti esterni considerati come esistenti indipendentemente dalla sua rappresentazione? Null'altro ha per appoggiarvi il suo giudizio, se non la cosa stessa, null'altro se non il fatto che le cose stanno realmente di fronte a lui»[52].

Si noti la sottolineatura dell'aspetto originario del realismo, quale espressione riflessiva di una esperienza basilare, cioè di un contatto con l'essere che precede e costantemente sostiene lo svolgimento del pensiero. La presenza dell'essere non è dunque né un'ipotesi per ciò che sta al di là della rappresentazione, né una funzione esclusiva dell'intelletto, poiché l'essere non è un genere, un'idea astratta (certo, in tal caso, l'idea più astratta), ma la materia di una sorta di esperienza; anzi, il principio e fondamento di ogni esperienza. Il rinvio del pensiero ad un'immediatezza originaria significa, per il filosofo di Düsseldorf, il manifestarsi di un'attività radicale inerente alla realtà stessa, l'"auto-porsi" dell'esistenza, che il pensiero può esperire e, quindi, rilevare riflessivamente come un fatto. Tale manifestazione dell'esistenza è, perciò, indipendente dalla rappresentazione che l'intelletto possa poi farne. Il termine che egli riconosce come il più appropriato per tale manifestazione è "rivelazione" (*Offenbarung*), che po-

[51] *David Hume*, W 2/1, 31-32; trad. it., p. 95.
[52] *Ibidem*, 32; trad. it., p. 95.

tremmo anche tradurre con "apertura", "presentazione", "dispiegamento"[53].

Si prenda ora in considerazione un passo, di poco successivo a quello sopra citato, dove è analizzata più da vicino la struttura di quella "esperienza basilare", cioè di quella rivelazione dell'essere di cui si è detto. L'ipotesi ora affrontata è quella del realismo mediato, l'ipotesi che l'intelletto derivi la portata veritativa delle proprie rappresentazioni dall'impressione di passività che avverte in alcune di esse, diversamente che nelle rappresentazioni libere o immaginarie; passività da cui sia, quindi, lecito risalire attraverso il nesso di causalità ad una corrispondente realtà esterna. Si ha qui come una conferma ed un approfondimento dei punti precedentemente indicati.

> «Io: "Anche la coscienza sorge in noi senza alcuna attività da parte nostra. Anche la coscienza noi non siamo in grado di respingerla, e sentiamo di essere riguardo ad essa non meno passivi che riguardo a quelle rappresentazioni che chiamiamo rappresentazioni delle cose esterne (...) L'oggetto influisce sulla percezione della coscienza altrettanto quanto la coscienza sulla percezione dell'oggetto. Io esperimento che ci sono (*Ich erfahre daß ich bin*) e che c'è qualcosa fuori di me nello stesso e indivisibile momento»[54].

---

[53] Questi punti potrebbero confrontarsi con l'impostazione guida della fenomenologia di Husserl: "alle cose stesse!". Il passo preliminare di ogni spiegazione è la descrizione della realtà stessa, oggetto d'indagine, nei contorni essenziali con cui essa ci si presenta. Ma la descrizione dell'essenza di una cosa è intesa dall'autore delle *Ideen* come indipendente e filosoficamente prioritaria rispetto alla questione della sua esistenza. La questione dell'esistenza dev'essere perciò neutralizzata, poiché secondaria e incerta rispetto all'evidenza indubitabile dell'essenza. Dove si nota con chiarezza la differenza del realismo ancora eventualmente rinvenibile in tale impostazione rispetto al realismo esistenziale di Jacobi. Maggiore prossimità presenta invece l'indagine posteriore di Husserl sul "mondo della vita", nonché il rispettivo sviluppo ontologico di Heidegger.

[54] *David Hume*, W 2/1, 37; trad. it., pp. 100-101. Il testo prosegue: «Non vi è alcuna rappresentazione, alcun ragionamento (*keine Vortellung, kein Schluß*) che faccia da intermediario in questa duplice rivelazione. Nulla subentra nella coscienza tra la percezione che essa ha della realtà esterna e quella che ha della realtà interna (...) Io: Ella ha colto nel segno. Però io la prego di tendere ancora tutta la sua attenzione e di concentrare il suo essere sul momento di una percezione semplice; e allora Ella si accorgerà una volta per sempre e si convincerà incrollabilmente per tutta la vita che anche nella prima e più semplice percezione l'io e il tu, vale a dire la coscienza interna e l'oggetto esterno, devono essere presenti contemporaneamente nell'anima, entrambi nello stesso attimo, nello stesso momento indivisibile, senza prima né dopo, indipendentemente da qualsiasi operazione dell'intelletto (*ohne irgend eine Operation des Verstandes*) e senza che neppur minimamente abbia avuto inizio la

Jacobi contesta l'assunto del realismo mediato: il criterio della passività, da cui si dovrebbe discernere il valore oggettivo di alcune rappresentazioni rispetto ad altre attribuibili invece all'attività del soggetto, appartiene in realtà alla stessa coscienza. L'attività di coscienza e la realtà del soggetto ch'essa attesta costituiscono anch'essi dei fatti originariamente presenti ed indisponibili; e quindi, anch'essi sono dati passivamente. La soggettività non è identificabile con una pura attività. L'inizio del pensiero non è, d'altra parte, né la realtà del soggetto, isolatamente considerata, né la realtà isolata della realtà oggettiva, ma la loro sintesi. Non c'è, quindi, un fatto privilegiato. Questo sarebbe la situazione originaria del pensiero: l'inserzione dell'io nell'essere. La presentazione della realtà all'io e dell'io a sé stesso non è, dunque, oggetto di una rappresentazione né di un'inferenza, ma di un'esperienza di base che presiede alla costituzione e alla verifica di ogni rappresentazione e ragionamento.

In breve, se la sintesi di pensiero ed essere, dell'"io" e del "tu", non è data naturalmente all'inizio come un principio, come ciò che è "immediato" e "semplice", allora tale sintesi non è più ovvero ricostruibile a partire da uno dei suoi elementi. In questo punto si può riconoscere il significato speculativo dell'appello di Jacobi alla "fede" nei confronti della metafisica del razionalismo e dell'idealismo trascendentale.

Qualora l'esposizione sin qui condotta sia stata sufficientemente chiara, si dovrebbe allora poter leggere senza difficoltà e, ci auguriamo, con soddisfazione, il passo seguente de *La dottrina di Spinoza*, che è tra i più citati ed è certamente tra i più significativi per la definizione di ciò che potremmo finalmente chiamare "il realismo esistenziale" di Jacobi. Lo riportiamo a sintesi e conclusione dei punti esaminati in questa prima sezione.

> «A me piace Spinoza, perché, più di qualunque altro filosofo, mi ha portato alla perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare: cose davanti a cui non si possono chiudere gli occhi, ma che bisogna prendere come si trovano (...) Lessing: – E chi non vuole spiegare? Io: – Chi non vuole spiega-

---

formazione dei concetti di causa ed effetto» (*ivi*, 37-38; 100-101).

re ciò che è incomprensibile, ma vuole sapere il limite dove esso comincia, e conoscere solo che vi è: questi io credo che acquisti in sé lo spazio maggiore per la genuina verità umana. Lessing: – Parole, caro Jacobi; parole! Il limite, che Lei vuole porre, non si può determinare. E, d'altronde, Lei dà libero campo alle fantasticherie, all'assurdo, alla cecità. Io: – Io credo che quel limite si dovrebbe determinare. Io non ne voglio porre, ma trovare solo il già posto, e lasciarlo stare. E riguardo all'assurdo, alle fantasticherie, alla cecità… Lessing: – Esse allignano dovunque dominano idee confuse. Io: – Più ancora dove dominano idee fittizie (...) A mio giudizio è il più gran merito del filosofo scoprire l'esistenza e rivelarla… La spiegazione gli è mezzo, via allo scopo, prossimo, non mai ultimo scopo. Il suo scopo ultimo è quello che non si può spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice»[55].

B. Lettura di alcuni testi esemplari

Il breve itinerario che ora seguiremo passerà attraverso alcuni brani particolarmente significativi, nell'intento di illustrare nuovamente e, per quanto possibile, con le stesse parole dell'autore, i temi che abbiamo dianzi presentato[56]. Come è stato osservato, la componente

[55] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 28-29; trad. it., pp. 75-76. Per l'importanza capitale del passo, ne riportiamo di seguito l'originale intero: «Ich liebe Spinoza, weil er mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet (...) (Leßing). Und wer nicht erklären will? (Ich). Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinnt. (Leßing) Worte, lieber Jacobi, Worte! Die Grenze die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unsinne, der Blindheit freyes offenes Feld. (Ich) Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. *Setzen* will ich keine, sondern nr die schon gesetzte finden, und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerey und Blindheit anbelangt… (Leßing). Die sind überall zu Hause wo verworrene Begriffe herrschen. (Ich) Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen (...) Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, *Daseyn* zu enthüllen, und zu offenbaren… Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache».

[56] Indichiamo di seguito alcune tra le principali traduzioni, che sono peraltro tutte introdotte da notevoli saggi dei rispettivi curatori: cfr. F.H. JACOBI, *Idealismo e realismo*, a cura di N. BOBBIO, De Silva, Torino 1948; ID., *Scritti kantiani*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1999; *Oeuvres philosophiques de F.H. Jacobi*, a cura di J.J. Anstett, Aubier-Montaigne, Paris 1946; ID., *The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'*, a cura di G. DI GIOVANNI, Mc Gill-Queens' University Press, Montreale 6 Kingston-London-Buffalo 1994. Le due raccolte seguenti sono assai

autobiografica è assai importante nell'opera di Jacobi, e lo è altrettanto per la sua interpretazione. Per favorire l'approccio del lettore ai testi, faremo, come nelle pagine precedenti, citazioni abbastanza ampie. Come si vede nel seguente sommario, la sequenza dei testi che prenderemo in considerazione corrisponde allo sviluppo cronologico dell'opera del filosofo. La divisione dei brani del *David Hume* in due parti è nostra ed è funzionale allo sviluppo della nostra esposizione.

1. Esistenza e causalità: *David Hume*, ["1a parte"] (1787).
2. L'impossibilità dell'esistenza: *La dottrina di Spinoza*, 2ª ediz., Appendice VII (1789).
3. Vita e ragione: *David Hume*, ["2a parte"].
4. Una prova per assurdo: *Lettera a Fichte* (1799).
5. La ricerca di una sintesi di intelletto e ragione: *Introduzione generale* (1815).

1. Esistenza e causalità: "David Hume" (1a parte)

Il dialogo *David Hume* è datato 1787, lo stesso anno in cui apparve la seconda edizione della *Critica della ragion pura* di Kant[57]. Di fatto, Jacobi prende qui posizione sulla stessa problematica di fondo: la deduzione trascendentale delle categorie, ossia la giustificazione delle supreme nozioni ontologiche (tempo, spazio, sostanza, causalità, relazione etc.), attraverso la ricostruzione della loro genesi gnoseologica. L'antecedente sembra anch'esso analogo: la critica di Hume alla validità oggettiva del nesso causale. Com'è noto, Hume dimostrò l'impossibilità di derivare l'universalità e necessità attribuita nelle scienze (metafisica e fisica) alla relazione causale a partire dall'esperienza, empiristicamente intesa. Ne riconobbe, quindi, l'origine nella

utili per il confronto con i contemporanei: ID., *Scritti e testimonianze*, a cura di V. VERRA, Loescher, Torino 1966; W. JAESCHKE, a cura di, *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, 2: Quellenband, Meiner, Hamburg 1993.

[57] Nell'appendice al testo, Jacobi sottolinea l'importanza di ritenere e confrontare le due edizioni dell'opera di Kant: cfr. *Sull'idealismo trascendentale*, W 2/1, 103 in nota. Per uno studio e un commento dettagliato del *David Hume*: cfr. L. GUILLERMIT, *Le réalisme de Jacobi. Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme*, Publications de l'Université, Aix-en-Provence.

tendenza innata dell'immaginazione ad anticipare rapporti tra istanze successive normalmente correlate. Kant accettò il punto di vista del filosofo scozzese, ripiegando per l'identificazione della causalità con una funzione soggettiva di sintesi. D'altra parte, egli l'attribuì non all'immaginazione ma all'intelletto, volendone così preservarne il carattere universale e necessario; precisamente, come regola che l'intelletto invariabilmente osserva nella costituzione della struttura razionale dell'esperienza.

Jacobi intervenne in tale questione, cercando sì di garantire alla causalità un fondamento empirico, ma cercando di garantire alla stessa esperienza una portata ontologica. Come vedremo, secondo l'autore del dialogo, la reale portata della causalità è congiunta alla reale consistenza della libertà umana. Infatti, se la nozione di causalità non avesse valore reale, come introduzione di novità nell'essere, la convinzione di libertà sarebbe illusoria. D'altra parte, l'impossibilità di ridurre l'agire ad un rapporto concettuale, conferma in maniera particolarmente evidente la generale trascendenza dell'esistenza sul pensiero.

Lo scambio tra i due interlocutori che fa da guida del dialogo (per l'"Io" nel dialogo, supponiamo lo stesso autore), giunge ad un certo punto a riproporre il problema di Hume nei termini seguenti:

> «Lui: Mendelsohn nelle sue *Ore del mattino* fonda il concetto di causa ed effetto sulla percezione di una successione costante ed immediata, vale a dire sull'esperienza e sull'induzione. Ma questa successione, a voler analizzare opportunamente la cosa, si riduce ad una semplice aspettativa di casi simili; questa aspettativa, a sua volta, ad un collegamento che si forma per la forza dell'abitudine nell'immaginazione: ed ecco che in tal modo David Hume avrebbe vinto. Io mi domando: siamo proprio costretti a concedergli questa vittoria?»[58].

Il problema di partenza sembra, dunque, lo stesso di quello di Kant: il superamento dello scetticismo empirista rispetto ad una nozione, qual è la causalità, la cui validità rimane comunque indubbia sul piano del senso comune. Kant affronta questo problema poiché tale scetticismo si oppone alla validità oggettiva ch'egli preliminarmente attribuisce agli enunciati della fisica newtoniana. La prospetti-

[58] *David Hume*, W 2/1, 38-39, trad.it., p. 102.

va con cui Kant affronta il problema è, dunque, una prospettiva epistemica: si tratta di giustificare la validità del sapere scientifico. Jacobi, come accennato, colloca la problematica della causalità nel più ampio solco di problemi connessi al rapporto di concetto ed esistenza. Come leggiamo nella risposta alla questione al suo interlocutore, egli dichiara di essersi lasciato avvolgere dal problema di Hume, ma di esserne uscito vittorioso. Per spiegarne il modo, egli risale molto in là rispetto alla questione immediatamente proposta. La modalità narrativa che l'autore ora utilizza serve a presentare in maniera apparentemente rapsodica i diversi punti la cui finale intersezione è stata per lui decisiva nella soluzione del problema.

> «Per quanto io ricordo, mi è sempre rimasto impresso che non potevo accontentarmi di un concetto il cui oggetto, o interno o esterno, non mi fosse dato intuitivamente (*anschaulich*) nella sensazione o nel sentimento. Nella mia mente l'oggettiva verità e la realtà (*Wirklichkeit*) erano tutt'uno, così come la rappresentazione chiara della realtà e la conoscenza. Rimanevo cieco ed insensibile per ogni dimostrazione che non potesse farmisi vera per questa via, proposizione per proposizione, e per ogni spiegazione che non si lasciasse mettere a raffronto intuitivamente (*intuitiv*) con nessun oggetto e non risalisse essa stessa all'origine»[59].

È così indicata l'origine più remota del problema della causalità, così come si presentava agli occhi del filosofo. L'inclinazione della sua mente lo spingeva a risalire oltre la presunta autosufficienza delle "idee chiare e distinte". L'astratto per essere veramente inteso si deve risolvere nel concreto, così come l'universale nell'individuo. Si potrebbe sospettare che Jacobi si avvicini così all'empirismo più di quanto egli non dichiari. Così sarebbe se la realtà fosse univocamente identica per Jacobi, come per Hume (e per Berkeley), con il puro contenuto percettivo. Ma, come si è notato dianzi, il riferimento al concreto è colto dal filosofo aldilà di un'ottica meramente gnoseologica, come un'istanza trascendentale: cioè come sede dell'esistenza in cui consiste la verità del pensiero. In tal senso, la nozione di immediatezza non basta a garantire la connotazione propriamente esistenziale del conoscere, così come Jacobi la intende. Peraltro, il concreto si estende per lui oltre l'essere materiale, allo stesso essere dell'io. In

[59] *Ibidem*, 39; trad. it., p. 103.

generale, l'essere appartiene all'individuo sostanziale; l'universale e il pensiero discorsivo devono essere ultimamente riferiti ad un'istanza immediatamente accessibile all'intuizione (a ciò, potremmo dire, che Aristotele chiama il "questo", *tode ti*, come espressione della "sostanza prima", di contro al carattere derivato, "secondo", della sua rappresentazione ideale[60]). Ciò non comporta che egli rifiuti la relativa autonomia delle discipline che lavorano nell'ambito formale, come la logica e la matematica. Soltanto, come pare, egli le affronta dal punto di vista della loro portata ontologica, riconoscendone, appunto, il carattere astratto e perciò derivato. Lo si vede meglio dal seguito, in cui l'impostazione così delineata è applicata alla genesi delle figure geometriche fondamentali.

> «Così ho considerato il punto matematico, la linea matematica e la superficie come dei meri vaneggiamenti, o per dirla con Voltaire *comme de mauvaises plaisanteries*, sino a che la spiegazione non mi fu data seguendo l'ordine inverso, vale a dire non più prima del corpo, ma dopo: la superficie come l'estremità, la fine, il limite del corpo; la linea come l'estremità della superficie: il punto come l'estremità della linea. Né mi riuscì ad intendere la natura del circolo sono a che non compresi che esso aveva origine dal movimento di una linea, di cui l'una delle estremità è fissa e l'altra mobile»[61].

Si badi, l'attenzione non è posta sulla validità dei rapporti istituiti tra le figure dalla geometria, ma sull'origine dei concetti che la geometria assume in maniera postulatoria, come nei postulati di Euclide, pur senza farsi carico del problema della loro portata ontologica. Il corpo è così indicato come l'ultimo referente cui il pensiero si appoggia nella costituzione del concetto di estensione e delle fondamentali dimensioni spaziali, da cui l'immaginazione autonomamente procede alla costruzione delle figure nelle loro varie relazioni. Il movimento reale è poi indicato come origine dei movimenti ideali che presiedono alla sovrapposizione e alla costruzione delle figure più complesse[62]. Il movimento come tale, osserverà più avanti il Nostro,

[60] Cfr. Arist., *Cat.* 5, 3b 10ss.
[61] *David Hume*, W 2/1, *ibidem*.
[62] Lo stesso Hume aveva criticato la validità delle dimostrazioni matematiche poiché non si troverebbe da nessuna parte nell'esperienza una figura dotata di quella purezza con cui la geometria se la rappresenta. Come appare da altri luoghi in cui è toccato il problema della matematica, Jacobi sembra piuttosto insistere sulla garanzia del riferimento dell'astratto al concreto, in relazione alla pretesa di autonomia as-

non esiste nelle figure matematiche, poiché queste, non appena concepite, sono già attualmente determinate in tutte le loro possibili proprietà e relazioni, che sono incluse nella stessa definizione delle figure, e perciò accadono fuori dal tempo. Il movimento esiste, piuttosto, nell'atto di pensiero che successivamente scopre tali relazioni, tracciandole nell'immaginazione e nella concatenazione dei passaggi logici che le lega; pensiero, che in quanto atto sviluppantesi nel tempo, è, dunque, anch'esso un movimento reale.

Nel suo racconto Jacobi prosegue riportando come la difficoltà di comprensione incontrata a tale riguardo gli avesse procurato una scarsa considerazione presso i suoi docenti e compagni di studio[63]. L'incomprensione, in realtà, manifesta come il giovane affrontasse la matematica da un punto di vista filosofico, e da un punto di vista filosofico che voleva essere alternativo a quello del razionalismo. Viene quindi presentata a tratti commossi la figura dello scienziato Le Sage, che comprese il problema e il talento del giovane e lo avviò allo studio della filosofia.

Ecco un autoritratto del giovane filosofo a Ginevra, che si potrebbe anche confermare con testimonianze più tarde: «un giovane focoso ma d'animo altrettanto mite, pieno di timidezza e di sfiducia in se stesso, e nello stesso tempo pieno di entusiasmo per ogni più alto valore dello spirito…»[64]. Il soggiorno giovanile a Ginevra (1759-1762)

---

soluta del sapere formale. Chiarificante a tale proposito il passo seguente de *La dottrina di Spinoza*: «La linea, il punto e il piano sono astratti dal corpo (...), e quindi la matematica presuppone la rappresentazione del corpo, ed inoltre anche la rappresentazione del movimento, senza la quale non si può pensare la costruzione di un circolo e in genere di una figura. Va da sé, che non sia poi più necessaria nessuna esperienza per la formazione di proposizioni semplicemente identiche, perché l'identità in senso puro è un concetto affatto soggettivo (*ein durchaus subjectiver Begriff*). All'oggetto fuori dell'intelletto non può convenire il predicato aggettivo "lo stesso", ma esso è semplicemente quello che è. Ma che proposizioni identiche debbano portar con sé l'universalità e la necessità, ciò è appunto così evidente come la loro indipendenza dall'esperienza» (*La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 130 in nota; trad. it., p. 147 in nota).

[63] Tale incomprensione delle sue qualità intellettuali, specialmente da parte del padre, fu il motivo iniziale per il quale Jacobi fu avviato alla professione commerciale e non poté dedicarsi agli studi se non in maniera parziale o dilettantesca. Cfr. F. ROTH, "Nachricht von dem Leben Friedrich Heinrich Jacobi's", in *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, (a cura dello stesso F. ROTH), Fleischer, Leipzig 1825, Bd. I, p. VII e ss.

[64] *David Hume*, W 2/1, 41; trad. it., p. 105.

è poi ricordato da Jacobi come uno dei periodi più felici e stimolanti della sua vita: «Così trascorsero due dei più felici e certamente dei più fecondi anni della mia vita»[65].

Ritornato in Germania, egli ebbe notizia di un concorso indetto nel 1763 dall'Accademia di Berlino sull'evidenza nelle scienze metafisiche. L'argomento attrasse subito la sua attenzione; si può infatti notare come esso corrisponda alle problematiche che andavano già agitandosi nella sua mente. Lo scritto di Mendelssohn, che fu vincitore del concorso, conteneva una esposizione della prova a priori dell'esistenza di Dio. Dalla perplessità che ricavò dalla coerenza con cui la prova vi era esposta, quando pur non gli pareva convincente, sembra di capire che Jacobi non fosse ancora risalito, dal primo problema da lui sollevato circa l'origine della matematica, al problema più generale che oscuramente lo muoveva sui limiti ontologici del sapere oggettivo o concettuale. Il passo decisivo dev'essere stato proprio questo. L'argomento a priori dell'esistenza di Dio appare, infatti, come il paradigma di un'impostazione per cui il rapporto con l'essere non è originario ma è mediato dal pensiero.

> «Il mio ritorno in Germania capitò proprio nel momento in cui l'Accademia di Berlino aveva posto in discussione il tema sull'evidenza nelle scienze metafisiche. Nessun problema avrebbe potuto eccitare in più alto grado la mia attenzione. Lo scritto premiato non soddisfaceva l'aspettativa che aveva suscitato in me il nome dell'autore, filosofo allora di gran fama [Mendelsohn]. Tanto più grande fu la mia sorpresa quando io nella seconda memoria [di Kant], che aveva ricevuto soltanto una segnalazione, trovai indicazioni e schiarimenti che non potevano cadere più opportuni per venire incontro alle mie esigenze»[66].

Questa perplessità spinse Jacobi ad approfondire le fonti della prova a priori, risalendo fino alla formulazione datane da Cartesio passando quindi all'esposizione di Spinoza. Fu proprio questa l'occasione, come egli qui dichiara, che diede inizio al suo studio approfondito del pensatore olandese, che avrà poi il suo frutto ne *La dottrina di Spinoza* (1785).

Il dialogo riporta poi una dichiarazione che può illustrare il metodo adottato da Jacobi, e in generale può render conto del modo in

[65] *Ibidem*, 42; trad. it., p. 106.
[66] *Ibidem*, 42; trad. it., pp. 106-107.

cui egli entrava in polemica, com'egli in effetti polemizzò vivacemente, con molti autori. Ma solo con Schelling l'acuta penetrazione dei problemi e la garbata ironia che gli erano caratteristici toccò punte di asprezza. Ma è significativo che gli avversari di Jacobi, infine lo stesso Schelling, per lo più riconobbero il peso dei suoi interventi.

> «Quando m'imbattevo in tesi che mi parevano infondate o erronee, ma erano esposte da un così buon cervello che l'esposizione stessa faceva prova della maturità e della completezza con cui era stata trattata la questione, io mi comportavo in questo modo: non mi bastava sapere che la mia opinione, opposta a quella, era fondata sopra una riflessione altrettanto matura, per concludere, in base al fatto che due verità non possono reciprocamente contraddirsi, che la tesi dell'altro, in contraddizione con l'opinione da me assunta come vera, fosse senz'altro falsa. Avevo bisogno di ben altro per la mia tranquillità. Quello che mi premeva non era già di condurre all'assurdo la tesi opposta, ma anzi di renderla ragionevole. Dovevo insomma scoprire il fondamento dell'errore, come quel buon cervello l'avesse potuto accettare; in tal modo dovevo essere in grado di entrare nel modo di pensare dell'altro in guisa tale da poterlo seguir nel suo errore e simpatizzare con la sua convinzione»[67].

Questa dichiarazione corrisponde, in effetti, alla modalità con cui Jacobi ha letto le opere degli autori che ha criticato, come Spinoza e Fichte: egli distinse esplicitamente tra la critica teorica e la critica morale rivolta all'autore, e tra la verità e la coerenza di una dottrina[68]. Infine, nell'interpretazione dei testi cercò di ricostruirne il profilo speculativo essenziale, anche aldilà delle sue espressioni letterali o delle conclusioni che l'autore stesso ne aveva tratto (il che ha prestato il fianco a qualche critica sulla legittimità di questo metodo per il suo aspetto intellettualistico, come espressione di "deduttivismo", *Konsequenzerei*). In ogni caso l'autore dichiara qui ciò che in effetti si può confermare con la lettura dei suoi scritti, che cioè la sua interpretazione degli autori è motivata da uno studio più profondo di quanto bastasse per guadagnare una mera conferma o confutazione.

Il racconto viene ora ad una tappa fondamentale: la lettura de *L'unico argomento per la prova dell'esistenza di Dio* (1761) di Kant. Il testo anticipa già la critica che il filosofo di Königsberg farà all'argo-

---

[67] *Ibidem*, 43; trad. it., pp. 107-108.
[68] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 216, 224.

mento a priori nella *Critica della ragion pura* (1781; 1788), che chiamerà qui "argomento ontologico". L'attenzione del Nostro si sofferma particolarmente sulla nozione dell'esistenza in generale, che è premessa da Kant alla sua trattazione. Questa nozione, nonché suggerire la soluzione al problema che egli stava affrontando, cioè la preliminare comprensione della nozione di esistenza, intercettò la più profonda e complessiva disposizione del pensiero di Jacobi: «durante la lettura la mia gioia aumentò sino a farmi battere forte il cuore (...) questa volta c'era di mezzo un interesse personale troppo vivo»[69]. Leggiamo il passo di Kant riportato da Jacobi in nota:

> «L'esistenza non è un predicato o una determinazione di un qualche cosa, ma è la posizione assoluta di una cosa, e si distingue da qualsiasi altro predicato che in quanto tale viene solo e sempre posto in relazione con un'altra cosa (...) La possibilità interna presuppone in ogni caso un'esistenza. Se non ci fosse nessun dato materiale da pensare, non potrebbe neppur essere pensata una possibilità interna. Se fosse eliminata ogni esistenza, nulla di assoluto sarebbe posto né quindi sarebbe dato in generale; non vi sarebbe nessun dato materiale pensabile, e quindi svanirebbe anche ogni possibilità interna»[70].

Per possibilità interna qui s'intende la non contraddizione tra il soggetto e il predicato. Questa non basta a che lo stesso soggetto, col predicato che gli viene correttamente attribuito, esista effettivamente. L'esistenza non è un predicato come altri che determinino le caratteristiche di un oggetto per il pensiero (penso x, penso come possibile che x è y), ma corrisponde all'affermazione di tale oggetto con tutte le sue caratteristiche come una realtà (x, così e così determinato, esiste; "x è y" non è un ipotesi coerente ma è un fatto). La copula "è" non connette soltanto il soggetto al predicato ma "pone" altresì tale rapporto nell'essere. Ora, aggiunge Kant, perché la relazione di possibilità e non contraddizione tra due termini si possa verificare, bisogna che questi termini mi siano in certo modo dati. L'argomento kantiano serve a Jacobi per giungere ad una conclusione essenziale: la possibilità logica, cioè le relazioni di coerenza tra concetti istituite

[69] *David Hume*, W 2/1, 47; trad. it., p. 110.

[70] *Ibidem*, 46 in nota; trad. it., p. 157 in nota: cfr. I. KANT, "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", in *Kant's gesammelte Schriften* (d'ora in poi: Ak.) II, 70-77.

dall'intelletto, riposano su di un dato materiale che l'intelletto deve assumere dall'esperienza, senza poter anticipare. La possibilità è fondata sulla realtà, e non viceversa. L'argomentazione a priori, che fa uso costitutivo della possibilità, come insieme di relazioni coerenti, è così ricondotto all'a posteriori. Questa conclusione viene ora riportata nel solco del problema aperto della causalità.

La filosofia di Cartesio, di Spinoza e di Leibniz concordava nell'identificare la nozione di causa con la nozione di ragione esplicativa, secondo il noto lemma: "causa sive ratio" [71]. La causa è ciò che rende ragione di un evento. Come si legge nel *David Hume* e come è variamente ribadito nelle opere successive, c'è un ambiguità in questa impostazione che dev'essere dipanata, poiché essa esemplifica un'insostenibile identificazione di pensiero ed essere, di possibilità a priori e di realtà a posteriori[72]. L'ambiguità viene più precisamente indicata nella relativa assimilabilità dei concetti di causa e ragione al concetto di condizione. Sia la causa (*Ursache*) di un evento sia il fondamento (*Grund*), come principio di una spiegazione, sono condizioni dei rispettivi termini: l'effetto e il dato che viene spiegato.

In schema:

CONDIZIONATO → CONDIZIONE
effetto → causa (*Ursache*)
fatto → ragione, fondamento (*Grund*)

Tuttavia, non è necessario che il fondamento, il principio che ci fa capire la ragione per cui qualcosa è o non è in un determinato modo (la forma), sia anche la causa dell'essere di questa stessa cosa (l'esistenza). A tale proposito, egli fa l'esempio della spiegazione geometrica: le leggi geometriche che presiedono alla figura del triangolo o di un cerchio, e che perciò la spiegano, non sono perciò stesso le cause del triangolo o del cerchio, almeno nello stesso senso in cui normalmente s'intende la nozione di causa, cioè come causa efficiente. Nelle relazioni tra le parti della figura e tra la figura e le leggi che

[71] Cfr. C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno*, Bocca, Milano-Roma 1954.

[72] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 49 e ss; *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 255-256 (che più oltre riportiamo per esteso: cfr. *infra*, p. 56); *Sulle cose divine*, W 3, 131-132.

presiedono alla sua costruzione non si dà un processo causale, temporalmente articolato, ma c'è una perfetta contemporaneità di condizione e condizionato. Anzi, in tale relazione il tempo non si dà affatto. Il processo da un termine all'altro è solo negli atti successivi di pensiero del geometra che deve risalire dalla figura alle sue leggi.

> «Si rappresenti un cerchio, e faccia di questa rappresentazione un concetto chiaro. Quando il concetto sia esattamente determinato, e non contenga più nulla di estraneo, il tutto che Ella si rappresenta avrà un'unità ideale; e tutte le parti, connesse necessariamente le une alle altre, deriveranno da questa unità. Parlando di una connessione necessaria della successione, e credendo di rappresentarci nel tempo lo stesso elemento unificante, null'altro abbiamo veramente in mente se non appunto un rapporto, come accade nel concetto del cerchio: un rapporto, in cui tutte le parti sono già realmente unite in un tutto e sono tutte insieme presenti nello stesso tempo»[73].

Gli elementi costitutivi della figura concorrono alla sua identità: non potrebbe altrimenti la figura presentarsi come si presenta. Nel modello di spiegazione geometrica, che percorre la via analitica della causalità formale, non trova spazio ciò che caratterizza tipicamente l'esistenza, il movimento e la temporalità, e perciò la causalità come principio di novità nell'essere. La causalità non è, dunque, univocamente riducibile ad una relazione concettuale, quanto piuttosto ad un dato di esperienza che trascende e fonda il relativo concetto.

Jacobi indica poi più precisamente l'esperienza dell'agire come fonte e modello della nostra comprensione della causalità. Per dimostrare l'esistenza della causalità bisogna attingere ad un principio realmente produttivo, quindi ad una forza viva, spontaneamente attiva. Non basta una causa meccanica, poiché una serie di cause meccanicamente connesse trasmette un'azione generata da qualche parte; quindi richiede, infine, una causa originariamente produttiva[74]. Non basta riconoscere l'accadere di un effetto, ma, per riconoscerlo davvero come tale, cioè come causato, dobbiamo poterlo sorprendere

[73] *David Hume*, W 2/1, 50-51; trad. it., p. 112. Il passo prosegue: «Diamo libero corso alla successione, al divenire oggettivo, come se essa si risolvesse da se stessa in concetto così come si presenta da se stessa dinanzi agli occhi: ora appunto questo, cioè l'elemento mediatore dell'evento, il fondamento dell'accadere, l'elemento interno del tempo, in breve, il *principium generationis*, è proprio ciò che doveva essere spiegato» (*ivi*).

[74] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 163.

nel suo scaturire dalla propria causa. Il che in effetti avviene nell'esperienza del nostro stesso agire[75].

Anche Hume aveva considerato l'importanza dell'esperienza dell'agire descrivendola nei termini della correlazione tra il sentimento della nostra forza nel superare un ostacolo e l'esito di tale tentativo. Soltanto, egli aveva sottoposto questa esperienza al dubbio circa il nesso logico tra tali "fatti", da lui assunti come ontologicamente ed epistemicamente indipendenti; nesso in cui, a suo avviso, avrebbe dovuto consistere la relazione di causalità. Ad una tale obiezione, Jacobi risponde appellandosi all'evidenza dell'intero fatto della causalità nell'esperienza, il cui rigetto, motivato da un'eccessiva pretesa analitica, ovvero da una lettura astratta, meccanica, della stessa esperienza dell'agire, condurrebbe Hume all'aporia dell'idealismo. Per mostrare l'originarietà di tale evidenza, egli ricostruisce l'origine del concetto di causalità a partire dal linguaggio e dalla mentalità dei popoli primitivi. I termini del linguaggio ordinario, egli osserva, veicolano ancora l'esperienza concreta sulla base della quale è sorta ogni ulteriore significazione astratta o metaforica: perciò essi, per quanto vaghi od oscuri, hanno una ricchezza semantica che in questa va largamente persa. La mentalità primitiva, egli nota, è nativamente animista: essa tende ad attribuire agli oggetti e agli eventi della natura le stesse caratteristiche che l'uomo sperimenta in se stesso. La natura non appare ad essa come una macchina, secondo l'immagine scientifica del mondo, ma come un essere vivente.

> «Gli antichi popoli e i popoli selvaggi d'oggi non hanno avuto e non hanno un concetto della causalità quale è sorto prima e dopo presso i popoli civili. Quelli hanno ovunque di mira gli oggetti viventi, e nulla sanno di una forza che non si sia prodotta da sé. Per essi ogni causa è una forza viva, attiva e personale, che si rivela da se stessa; ogni effetto è un atto»[76].

Si noti che il procedimento critico di Jacobi intende recuperare tale atteggiamento spontaneo dell'intelligenza, rinvenendovi un punto di vista più alto rispetto a quello esibito dalle scienze. Il modello e la fonte delle nozioni ontologiche fondamentali, come la causalità e

[75] Un interessante approfondimento a tale proposito si può leggere in: E. PISTILLI, *Friedrich Heinrich Jacobi e Maine de Biran sull'origine del concetto di causa*, «Annuario filosofico» 22 (2006), pp. 199-224.

[76] *David Hume*, W 2/1, 54; trad. it., p. 115.

la sostanza, si trova nell'esperienza immediata che l'uomo fa del proprio essere, precisamente nell'esperienza dell'agire e della propria identità personale. Tali nozioni, colte così in concreto, sono quindi astratte ed estese analogicamente al resto della natura. La pretesa di una loro autonoma spiegazione o giustificazione conclude invece in un radicale scetticismo da cui non è possibile risalire, nonché all'evidenza, allo stesso significato con cui esse comunemente s'intendono e come originariamente si presentano alla coscienza. La conclusione è dunque che «la causalità riposa sopra un fatto, la cui validità non può esser negata se non si vuol cadere nell'abisso dell'idealismo»[77].

I punti esaminati si trovano poi elaborati nel seguito del dialogo, dove, seguendo in certo modo lo stesso percorso della *Critica* di Kant, il problema humiano della causalità conduce ad una fondazione di tutte le altre categorie. Lo vedremo più avanti. Passiamo ora ad un testo, l'appendice VII a *La dottrina di Spinoza*, nel quale le maggiori questioni speculative toccate nel *David Hume*, come il rapporto di causa e fondamento, sono riprese ed esaminate in maniera sistematica.

2. L'impossibilità dell'esistenza: Appendice VII a "La dottrina di Spinoza", 2ª ed. (1789)

La settima appendice alla seconda edizione de *La dottrina di Spinoza* (1789) è stata indicata dall'autore quale una delle più felici sintesi del suo pensiero[78]. La problematica dell'opera, l'esame della coerenza e delle aporie della filosofia di Spinoza, vi è proseguita ma viene anche portata ad un più alto grado di universalità e chiarezza. Più precisamente, l'appendice dovrebbe approfondire il senso di alcuni passi dell'opera, che sono qui riportati in apertura. Segnaliamo subito il passo citato, a nostro avviso, più importante, poiché esprime in sintesi il problema esaminato nell'appendice e ne anticipa la soluzione.

> «Lessing persisté in questo: che egli voleva che tutto gli fosse spiegato in modo naturale, ed io: che non vi poteva essere una filosofia naturale del so-

[77] *Ibidem*, 56; trad. it., p. 118.

[78] Non a caso una delle più pregevoli recenti analisi del pensiero di Jacobi si concentra pressoché esclusivamente su di essa: cfr. B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache*, Fink, München 2000.

prannaturale, e che pure evidentemente tutti e due (naturale e soprannaturale) esistevano»[79].

Per soprannaturale qui s'intende, epistemicamente, ciò che trascende il piano di applicazione delle nostre capacità di spiegazione razionale[80]. Per naturale s'intende, invece, ciò che soddisfa l'istanza generale di scientificità: la comprensione della necessità dell'essere e dell'"esser così" di qualcosa[81]. Lessing circoscriveva l'ambito della filosofia al sapere scientifico. La tesi di fondo dell'appendice è già espressa; del resto, corrisponde alla tesi di fondo sviluppata nell'intero testo cui essa appartiene. Le possibilità di spiegazione hanno termine in un principio che, in quanto non è deducibile da una necessità, sia una causa antecedente sia un fondamento logico, non si può giustificare, ma si deve assumere così come si presenta. L'interesse della stessa appendice consiste nella più precisa argomentazione di questo assunto.

Da un lato, vi è sviluppata la prova per assurdo su cui ci siamo già soffermati: l'impostazione razionalistica pretende ad una spiegazione esaustiva dell'esistente, ma finisce per dissolvere ciò che deve spiegare; è il caso di Spinoza. D'altro lato, con movenza tipicamente kantiana (si pensi in particolare alla "Dialettica trascendentale"), la radice di tale errore è individuato dal filosofo di Düsseldorf nella stessa costituzione dell'essere finito. È così elaborata un'analisi delle facoltà che presiedono alla conoscenza umana, per stabilirne, conforme all'intento del criticismo, i limiti. Tuttavia, diversamente da Kant, i limiti della possibilità di spiegazione non coincidono, per Jacobi, con i limiti della conoscenza. D'altra parte, egli risale oltre la costituzione delle facoltà conoscitive al loro radicamento nella struttura e nella concreta situazione dell'essere vivente[82].

---

[79] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 247; trad. it., p. 221.

[80] Esso non corrisponde quindi esattamente al concetto teologico di "soprannaturale", secondo la fede cattolica, poiché questa fa riferimento all'ordine ontologico della grazia.

[81] Cfr. ARIST., *An. Post.*, 2, 71b 10ss.

[82] Da tal punto di vista, si potrebbe confermare l'opinione generale di Fichte e di Hegel, secondo cui il punto di vista di Jacobi è superiore al punto di vista di Kant. Jacobi retrocede infatti oltre il limite stabilito da Kant nella spiegazione della conoscenza rispetto alla struttura formale delle facoltà, per il resto ritenuto inesplicabile, fino all'inerenza esistenziale di queste ad un soggetto vivente e storico.

Prendiamo il testo dal passo che si riallaccia alla questione appena esaminata nel *David Hume*: la distinzione di causa e fondamento. Spinoza, è qui detto, volle purificare da ogni residuo empirico i concetti che si riferiscono al movimento. Solo così poteva giungere ad una visione compiuta dell'ordine naturale.

> «Una volta che Spinoza ebbe elevato a concetti razionali (*Vernuftbegriffe*) i concetti empirici (*Erfahrungsbegriffe*) del movimento, delle cose particolari della generazione e della successione; nello stesso tempo egli li vide purificati da ogni empirismo (*Empirischen*), e per la ferma convinzione che tutto dovesse essere considerato soltanto *secundum modum quo a rebus aeternis fluit*, poté considerare i concetti di tempo, misura e numero, come modi unilaterali di rappresentazione separati da quel *modus*, e quindi come essenze dell'immaginazione di cui la ragione non abbia bisogno di aver notizia, o le debba prima riformare e ridurre al vero (*vere consideratum*) (...)».

Quest'errore nasce,

> «poiché si confonde il concetto della causa col concetto di fondamento; e così si toglie a quello il suo carattere, e lo si riduce nella speculazione a un'essenza semplicemente logica (*blos logischen Wesen*). Già altrove esaminai questo metodo, e credo di aver spiegato abbastanza che il concetto della causa in quanto si distingue dal concetto di fondamento, è un concetto di esperienza, che noi dobbiamo alla coscienza della nostra causalità e della nostra passività, e che non si può derivare dal concetto semplicemente ideale (*blos idealischen Begriffe*) del principio, come non si può risolvere in esso»[83].

Troviamo così chiaramente espresso il problema di fondo che avevamo delineato nella prima sezione: la pretesa di una comprensione esaustiva dell'essere implica la contraddittoria assimilazione delle note distintive dell'attualità dell'essere, come la generazione e il tempo, nella dimensione a-temporale del concetto. La successione pensata non accade nella successione, ma esibisce la relazione tra i suoi termini come un fatto o come un'idea; più precisamente, come una regola. Il passo successivo dell'assunto idealista di Spinoza è di riportare la comprensione naturale del mondo, in quanto animato da processi reali di generazione e produzione che comportano l'introduzione successiva di novità, ad un punto di vista particolare, ancora empirico sul tutto; cioè, ad un sapere ingenuo o insufficiente. La visione

[83] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 253, 255-256; trad. it., pp. 227, 229.

del tutto coincide con la determinazione del vincolo tra i suoi elementi; precisamente, come la visione del triangolo, da parte del geometra, implica l'esplicitazione del rapporto tra tutti i suoi elementi[84]. Qui si nota con chiarezza lo scarto nella concezione dell'empiria, rispetto all'idealismo ma altresì rispetto all'empirismo. L'esperienza naturale del tempo e l'esperienza della causalità, a quella intimamente congiunta, hanno valore trascendentale o fondativo, come attingimento dell'essere nel suo intrinseco carattere di novità.

Jacobi passa, quindi, ad esporre la propria posizione. L'essere temporale ha un'origine che la ragione può riconoscere, e con ciò può giungere ad una certa conoscenza filosofica del tutto. Ma, se il tempo stesso non dev'essere dissolto come tale, tale origine trascende l'ambito in cui è possibile applicare, secondo l'istanza del sapere scientifico, il principio di ragion sufficiente. L'essere condizionato, che è costituito da un insieme indefinito di termini mutuamente determinati secondo necessità, richiede infine un principio incondizionato. Ora, l'incondizionato, se è veramente tale, non è determinabile a sua volta in funzione di una condizione determinante. Infatti, se così fosse, sarebbe anch'esso membro della stessa serie che dovrebbe invece "produrre". Per poterla produrre e dominare la deve trascendere. L'esistenza dell'incondizionato ed il rapporto tra l'incondizionato e il condizionato è, dunque, un fatto manifesto alla ragione, ma non è ulteriormente deducibile.

In schema:

(condizionato → condizionato) → incondizionato
Non: condizionato ↔ incondizionato

Da un lato, la ragione comprende la necessità logica di ricondurre il condizionato ad un incondizionato. Ma, in quanto essa apprende tale necessità ed il significato dello stesso incondizionato, apprende, altresì, che tale relazione non è affatto necessaria e simmetrica sul piano reale.

[84] Cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 131 e ss.

«Io prendo l'uomo intero, senza scomporlo, e trovo che la sua coscienza è composta di due rappresentazioni originali: la rappresentazione del condizionato e quella dell'incondizionato. Tutte due sono indivisibilmente connesse l'una coll'altra, pure in modo che la rappresentazione del condizionato suppone la rappresentazione dell'incondizionato e può esser data soltanto in questa (....) [S]iccome tutto ciò che è fuori della connessione del condizionato, del naturalmente mediato, è anche fuori della sfera della nostra conoscenza chiara, e non può esser compreso mediante concetti; così il soprannaturale non può esser ammesso da noi in nessun altro modo, se non come a noi dato; cioè, come fatto: esso è. Questo soprannaturale, quest'essenza di tutte le essenze, tutte le lingue la chiamano: il Dio»[85].

Si badi, l'apertura naturale della ragione comprende entrambi i termini, l'incondizionato e il condizionato. Ma l'approfondimento riflessivo di tale apertura trova un limite insuperabile nella concezione del rapporto tra essi, in quanto non è dominabile secondo necessità. Non è questo un limite soggettivo, contingente oppure arbitrariamente stabilito, come appariva dalla risposta di Lessing nel dialogo che abbiamo sopra esaminato; ma è un limite inerente alla stessa natura dell'oggetto. Un esemplificazione quanto mai pertinente è quella poi indicata dal filosofo nella concezione della libertà. La stessa libertà non soddisfa per essenza le pretese di un sapere esaustivo; dinanzi ad essa la ragione si trova nuovamente di fronte ad un fatto indeducibile. Ora, è proprio l'esperienza della libertà, colta nel suo aspetto radicale di risposta ed iniziativa della persona, il medio in cui possiamo qualificare, e con ciò, in certo senso, spiegare l'incomprensibilità del rapporto di incondizionato e condizionato; più precisamente, del rapporto tra Dio e il mondo. Solo grazie a tale qualificazione personale, del resto, l'incondizionato corrisponde "a ciò che tutte le lingue chiamano Dio".

«Noi possediamo, nonostante la nostra finitezza e la schiavitù della nostra natura, o almeno sembra che possediamo, mediante la coscienza della nostra

[85] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 260-261; trad. it., pp. 232-234. Abbiamo omesso il seguente passaggio: «Voler scoprire le condizioni dell'incondizionato, voler trovare una possibilità dell'assolutamente necessario e volerlo costruire (*construiren*), per poterlo concepire (*begreifen*), ciò sembra che dovrebbe subito apparire un'impresa assurda. Eppure è appunto questo che prendiamo a fare, quando ci sforziamo di stabilire un'esistenza concepibile a noi, cioè semplicemente naturale, della natura» *(ivi).*

attività spontanea nell'esercizio della nostra volontà, un analogo (*ein Analogon*) del soprannaturale, cioè dell'essenza che non agisce meccanicamente»[86].

Naturalmente, tale argomento presuppone una certa definizione della libertà, che è già in certo modo sostanziata dalla sua applicazione sul piano morale e religioso, in cui maggiormente risalta il suo valore e la sua natura personale. Una concezione oggettiva o intellettualista della stessa (come contingenza, spontaneità o mera autonomia) — poco più oltre Jacobi si riferisce implicitamente a Leibniz —, ritornerebbe alle difficoltà già esaminate precedentemente[87].

Come abbiamo detto, il testo che stiamo esaminando presenta, per esplicita ammissione di Jacobi, una sintesi particolarmente pregnante del suo pensiero, specialmente per quanto concerne la teoria della conoscenza. Sulla base dei punti precedenti, e riguardandoli alla luce della loro sistemazione posteriore, possiamo indicare già qualche elemento che andremo poi ad approfondire. La ragione apre la visione sull'incondizionato, Dio e la libertà. L'intelletto è invece una funzione cognitiva subordinata che insiste sulle mediazioni (causali e logiche) insite al mondo. La ragione, per così dire, "contiene" l'opera mediatrice dell'intelletto, offrendogli la base d'appoggio fondamentale, senza della quale esso mancherebbe di un principio, anzi della stessa materia a cui applicarsi. Con ciò Jacobi non oppone semplicemente queste due funzioni, l'intelletto e la ragione, a tutto favore della ragione, ma intende delimitarne le due sfere e segnalare la suprema capacità sintetica della ragione. Si ricordi la citazione iniziale: «non vi poteva essere una filosofia naturale del soprannaturale, e che pure evidentemente tutti e due (naturale e soprannaturale) esistevano»[88]. Ancora, in una delle formule conclusive: «al soprannaturale era stato posto a base il naturale, e tuttavia questo doveva esser concepito sotto quello»[89]. Approssimativamente possiamo, dunque,

[86] *Ibidem*, 262; trad. it., p. 235.

[87] Si ricordi ad esempio al calcolo delle possibilità razionali a priori che, secondo Leibniz nella *Teodicea*, presiede all'evento della creazione. La volontà di Dio sarebbe vincolata dalla determinazione intellettuale dell'insieme delle possibilità più coerente, da cui segue l'immediato passaggio, se esso è poi veramente tale, dalla possibilità all'essere.

[88] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 247; trad. it., p. 221.

[89] *Ibidem*, 264; trad. it., p. 236.

dire che la ragione è per Jacobi la funzione deputata alla conoscenza metafisica (l'ambito che egli denominava il "soprannaturale"), mentre l'intelletto è la funzione deputata alla conoscenza scientifica (l'ambito del "naturale")[90].

In schema:

Intelletto (*Verstand*): ambito "naturale": condizionato → condizionato (natura, necessità). Scienza dimostrativa: analisi delle relazioni formali e quantitative
Ragione (*Vernunft*): ambito "soprannaturale": (condizionato → condizionato) → incondizionato (libertà, Dio). Filosofia: sintesi del sapere: subordinazione del "naturale" al "soprannaturale"

Una più precisa determinazione dei rispettivi ambiti si può ricavare, per contrasto, dal modo in cui Jacobi descrive particolarmente la sfera d'azione dell'intelletto. Leggiamo adesso un passo da una lunga nota a pie' di pagina. Si tratta di un testo assai importante; l'autore la riprende, infatti, separatamente nella *Lettera a Fichte*.

> «Noi concepiamo una cosa, quando la possiamo derivare dalla sue cause prossime, ossia conosciamo per ordine le sue condizioni immediate: ciò che noi concepiamo e possiamo derivare a questo modo, ci presenta una connessione meccanica. Così noi concepiamo, per esempio, un circolo, se sappiamo dimostrarci chiaramente il meccanismo della sua formazione, ossia la sua fisica (...) La costruzione di un concetto in genere è l'apriori di tutte le costruzioni; e la condizione della sua costruzione dimostra nello stresso tempo con piena certezza che noi non possiamo concepire ciò che non siamo in grado di costruire»[91].

L'intelletto corrisponde, secondo Jacobi, alla sfera di ciò che è scientificamente concepibile, ossia a ciò che è determinabile secondo relazioni logiche o causali di necessità. Come altrove il filosofo precisa, l'intelletto scientifico intesse le relazioni tra le cose, mirando ad

[90] Un'analoga distinzione si poteva leggere già nella prefazione alla prima edizione del *David Hume (*W 2/1, 9-10). Qui Jacobi assegna ad una funzione subordinata della razionalità la determinazione delle relazioni formali d'identità e differenza. A quest'ambito antepone una funzione sovraordinata che assicuri la realtà degli stessi termini delle relazioni. È necessario anteporre all'analisi formale una sintesi originaria come suo presupposto e fondamento.

[91] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 258 in nota; trad. it., p. 231 in nota.

una progressiva riduzione della complessità, sia reale, attraverso il reperimento di leggi sempre più comprensive, sia logica, attraverso astrazioni sempre più estese. La sfera di applicazione privilegiata dell'intelletto è, in tal senso, la matematica, poiché in essa gli oggetti sono omogenei ed interamente costituiti da relazioni. Perciò Jacobi definitivamente identifica l'ambito dell'intelletto all'ambito della concettualità fisica e matematica. L'estensione dell'intelletto trova però un limite in ciò che, per il suo carattere irriducibilmente differenziato e per la sua fattualità, resiste ad una riduzione: la qualità e l'esistenza. Il passo sopra citato prosegue infatti:

> «Perciò delle qualità, come tali, non abbiamo nessun concetto, ma solo intuizioni o sentimenti. Anche della nostra esistenza abbiamo solo soltanto un sentimento, ma nessun concetto. Concetti propriamente detti abbiamo soltanto della figura, del numero, della posizione, del movimento e delle forme del pensiero. Quando diciamo di aver indagato una qualità, con ciò diciamo nient'altro se non che l'abbiamo ridotta alla figura, al numero, alla posizione, al movimento, e risolta in essi; quindi oggettivamente abbiamo distrutto la qualità»[92].

Nella prima parte dell'Appendice VII è sviluppata come una conferma storica dell'ipotesi qui adombrata, identificando nel meccanicismo l'esito necessario di ciò cui l'intelletto naturalmente conduce, se abbandonato a se stesso. Da tale profilo dell'intelletto, si comprende meglio la funzione propria della ragione. Possiamo dire, interpretando, che la ragione apre la prima visione del mondo all'interno della quale l'intelletto scientifico può lavorare nel suo sviluppo discorsivo. La ragione delimita la sfera di comprensibilità dell'intelletto e ne garantisce il riferimento ontologico. Tale delimitazione ci avvia ad approfondire la struttura della ragione. A tale riguardo, possiamo, nondimeno, già, anticipare una difficoltà sulla coerenza ovvero sull'adeguata elaborazione di una concettualità "empirica" eppure filosofica (abbracciante, ad esempio, le nozioni di esistenza, di qualità, di tempo e causalità), che Jacobi sembra implicitamente assumere, che pure non è soggetta alle restrizioni che egli prevede per la concettualità astratta dell'intelletto in generale. Nella soluzione di tale problema sembra procedere la concezione delle categorie

[92] *Ibidem*.

esposta nel *David Hume* e la più tarda ricerca di una sintesi di intelletto e ragione.

3. Ragione e vita: "David Hume" (2a parte)

Riprendiamo la lettura del *David Hume* nel punto in cui l'avevamo lasciato: «la causalità riposa sopra un fatto, la cui validità non può esser negata se non si vuol cadere nell'abisso dell'idealismo»[93]. Tale fatto, come abbiamo visto, era rappresentato dall'esperienza della libertà. Un'obiezione sospinge ora la discussione ad un terreno più avanzato: la comprensione non già soltanto del fatto, ma del valore logico necessario, costitutivo, della causalità. L'obiezione procede dall'osservazione che un fatto come che sia non può dare, di per sé, garanzia del valore universale di ciò che in esso si attesta. Si tratta dunque di dimostrare in che modo la causalità innerva la struttura degli enti in generale e quindi la nostra concezione di essi.

In queste pagine si può avvertire più da vicino il confronto tra Jacobi e Kant, con particolare riferimento alla "Deduzione trascendentale delle categorie" nella *Critica della ragion pura*. Si tratta, in effetti, della medesima problematica: l'interpretazione della struttura intelligibile dell'esperienza. Come vedremo, all'apriorismo di Kant, secondo il quale i concetti supremi del pensiero, le categorie appunto, sono radicate nelle autonome funzioni di sintesi dell'intelletto, Jacobi oppone il proprio realismo esistenziale, secondo il quale le categorie corrispondono alla stessa struttura ontologica dell'essere vivente finito. Anche Jacobi sottolinea il ruolo primario delle categorie rispetto all'esperienza, precisamente come "il prius di ogni esperienza"; ma tale priorità non implica, per lui, separazione. La struttura intelligibile del concreto empirico, se deve avere valore veritativo, dev'essere rilevata all'interno di esso. Vediamo come l'autore interpreta l'istanza contenuta nell'obiezione che abbiamo sopra riassunta.

> «Si tratta di vedere se a lei basta, per chiamare un concetto, che il suo oggetto si ritrovi in tutte le singole cose a guisa di un predicato universale, in modo che la rappresentazione di questo predicato debba esser comune a tutti gli esseri finiti dotati di ragione, e stia alla base di ogni loro esperienza. Se le basta ciò, credo di poterle far toccare con mano che il concetto di cau-

[93] *David Hume*, W 2/1, 56; trad. it., p. 118.

salità è un concetto necessario, un concetto fondamentale, e che la legge della connessione causale è una legge fondamentale che domina necessariamente l'intera sfera della natura»[94].

L'oggetto della ricerca è così chiaramente stabilito: si tratta di cogliere la funzione costitutiva, e con ciò necessaria, della causalità per tutti gli enti che accadono nell'esperienza. La controparte logica di tale risultato è che tale concetto è allora un concetto necessario. Per entrambi questi aspetti, l'indagine mira dunque ad una comprensione trascendentale delle categorie: da un lato, in quanto si tratta di coglierle come determinazioni costitutive degli enti (assimilandosi in certo modo in tal senso al "trascendentale" nel senso oggettivo classico); d'altro lato, in quanto si tratta di coglierle come concetti che strutturano in maniera necessaria l'esperienza ("trascendentale" in senso moderno, soggettivo). I concetti esaminati sono in particolare, secondo la successione in cui essi sono derivati: l'estensione, la sostanzialità, la temporalità.

1. Estensione

«Alla coscienza dell'uomo (mi permetto di aggiungere, alla coscienza di ogni essere finito) è necessaria, oltre alla cosa che sente, anche una cosa reale, che viene sentita. Noi dobbiamo distinguerci da qualche cosa. Eccovi dunque due cose reali l'una fuori dell'altra, o, in una parola, un dualismo. Là dove due esseri creati, l'uno estraneo all'altro, stanno reciprocamente di fronte in

[94] *Ibidem*, 57 ; trad. it., pp. 118-119. L'autore dichiara di essersi ispirato per la sua concezione realistica delle categorie ad alcuni passaggi dell'*Ethica* di Spinoza: «Questa deduzione dei concetti e principî apriori o universali e necessari mi fu fornita, almeno nelle sue linee principali dall'*Etica* di Spinoza (...) La contrappongo alla deduzione kantiana delle categorie, in base alla quale questi concetti e giudizi derivano da un intelletto puro in se stesso perfetto, he si limita a tramsettere alla natura il meccanismo del suo pensiero, solo in se stesso fondato,e e pertanto compie un mero gioco logico, che non soddisfa per nulla l'intelletto umano, anzi lo dileggia, come accade in Hume» (*David Hume*, W 2/1, 61 in nota; trad. it., p. 159). Jacobi si riferisce in particolare alla concezione delle "notiones communes" ossia delle proprietà fondamentali dei corpi, che per il filosofo olandese si distinguevano per la loro adeguatezza rispetto alla conoscenza universale o astratta. Cfr. "Ethica" in *Spinoza Opera*, Bd. II, Winters, Heidelberg 1925, prop. XL, schol. I, p. 120 e ss. Più oltre, egli ricondurrà tale adeguatezza al fondo materialistico della stessa concezione spinoziana e in generale alla perfetta disponibilità delle nozioni logiche, matematiche e fisiche *(sensibilia communia)* rispetto alla capacità d'intuizione e manipolazione dell'immaginazione e dell'intelletto: cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 248, 250; *Sulle cose divine*, W 3, 78, 121.

> tale rapporto che l'uno opera sull'altro, qui c'è un essere esteso (...) e, ben s'intende, non soltanto idealmente, ma effettivamente (*nicht blos idealisch sondern wirklich*)»[95].

Il punto di partenza è assunto nella stessa situazione della coscienza nella sua prima apertura al mondo. Questa situazione implica la distinzione e connessione del soggetto con una realtà ad esso esterna. La relazione conoscitiva è, infatti, subito caratterizzata come una relazione reale, di tipo causale, il che comporta la distinzione reale tra due termini correlati. L'estensione non è dunque, in tale prospettiva, un principio soggettivo o un oggetto della coscienza, che debba esser eventualmente giustificato nella sua validità reale, ma è valida necessariamente in quanto rappresenta una condizione della stessa coscienza.

2. Sostanzialità

> «Noi sentiamo che gli elementi molteplici del nostro essere si ricollegano tutti in una unità pura, che chiamiamo il nostro Io. Quello che in un essere è inseparabile, costituisce la sua individualità, o ne fa una totalità reale (...) L'arte umana non è in grado di produrre individui né una qualsiasi totalità reale. Può soltanto riunirli, in modo che scaturisca dalle parti il tutto, ma non già in modo da derivare le parti dal tutto. Del resto, la unità a cui l'arte dà vita, è un'unità puramente ideale; non risiede nella stessa cosa prodotta, ma al di fuori di essa, nella finalità e nell'intendimento dell'artista»[96].

La molteplicità dell'estensione, prima rilevata, è ora raccolta in riferimento ad un principio di unità. L'analisi prosegue sempre sul terreno della coscienza. L'autocoscienza presenta l'essere del soggetto come una sintesi della molteplicità, non arbitraria o accidentale ma essenziale. L'unità espressa nell'autocoscienza, l'io, non corrisponde ad un criterio soggettivo di sintesi, come l'io trascendentale di Kant, ma ad un principio reale. L'unità caratteristica del vivente, dapprima rilevata nella stessa autocoscienza, serve ora da modello per concepire in generale l'individualità significata nella categoria di sostanza. La molteplicità materiale e funzionale del vivente appartiene all'unità di una medesima realtà, deriva in certo modo da essa. Nel corpo vivente, infatti, le parti si corrispondono intrinsecamente. Nell'artefatto

[95] *Ibidem*, 57; trad. it., p. 119.
[96] *Ibidem*, 58; trad. it., pp. 119-120.

invece, l'unità non è originaria ma è derivata, per aggiunzione. L'unità interna della sostanza si distingue, dunque, dalla unità relativa di quanto può essere prodotto.

3. Temporalità

> «La conseguenza immediata dell'impenetrabilità, quando due esseri si toccano, si chiama resistenza. Dove vi è contatto, ci è anche impenetrabilità da entrambe le parti, e quindi vi è anche una resistenza. Diciamo: azione e reazione. La resistenza nello spazio, cioè l'azione e la reazione, è la fonte della successione; e quindi del tempo che è la rappresentazione della successione»[97].

La cognizione del tempo è così ricondotta alla struttura elementare del movimento, cioè della causalità, come questa si dà nell'esperienza soggettiva. La successione richiede un'alterità, e questa dà prova della propria reale esistenza nell'attiva resistenza che la nostra azione trova appena deve dispiegarsi nello spazio. Il tempo è dunque concepito, reciprocamente con lo spazio, come una relazione costitutiva inerente ad un universo di sostanze intrinsecamente attive. È notevole che Fichte abbia sviluppato poi diversi aspetti della deduzione delle categorie qui abbozzata, come riconosce Jacobi nei suoi appunti di lettura sulla Dottrina della scienza e com'è, in effetti, riconoscibile in diversi luoghi dell'opera di Fichte[98].

Il testo prosegue tirando le somme della precedente trattazione sulle categorie: se queste debbono avere validità conoscitiva, debbono allora essere rilevate nello stesso tessuto dell'esperienza. Esse costituiscono sì, il *prius* dell'esperienza, cioè la struttura intelligibile dell'esperienza sensibile, come voleva Kant; ma non potrebbero esserlo se esse fossero originariamente indipendenti dallo stesso contenuto dell'esperienza sensibile. In tal caso, la conoscenza che ne risulta sarebbe inevitabilmente soggettiva. A questo punto la critica di Jacobi a Kant si concentra sulla stessa concezione della sensibilità, cioè alla base della sistematica della *Critica della ragion pura*: egli rivendica la portata intenzionale della sensibilità, poiché se mancasse questo

---

[97] *Ibidem*, 59; trad. it., p. 120.

[98] Cfr. FICHTE, *Wissensfatslehre 'nova methodo'*, GA IV/2 (ed. Halle), 221; I. RADRIZZANI, *La confrontation entre Jacobi et Fichte a la lumiere des Denkbücher*, «Archives de Philosophie» 62/3 (1999), pp. 473-473.

basilare contatto con la realtà, il soggetto rimarrebbe per sempre chiuso in se stesso ("come un'ostrica"); tale contatto non potrebbe essere ripristinato da una funzione superiore, come l'intelletto, ché, anzi esso rimarrebbe condizionato da tale iniziale chiusura (parafrasando Kant, l'intelletto rimarrebbe non solo vuoto ma anch'esso cieco). Più profondamente, «con tali sensi e con tale intelletto», dice Jacobi, «io non so proprio come vivere».

Si noti come il problema conoscitivo sia a questo punto riguardato e verificato alla luce di un'istanza non già semplicemente logica, ma ontologica, nel peculiare senso esistenziale in cui il filosofo di Düsseldorf la intende. Si tratta di una sorta di prova per assurdo, ma non per autocontraddizione logica, cioè in relazione al contenuto della tesi proposta (*dictum*), ma pragmatica, cioè in relazione allo stesso soggetto che la sostiene. Il fenomenismo che sembra salvare il soggetto dalla costrizione della necessità, poiché ne fa un'istanza assoluta in rapporto alla relatività di tutti i fenomeni, finisce, in realtà, per avvolgere lo stesso soggetto.

In questo passo appare già chiaramente la problematizzazione del nichilismo sviluppata poi, come vedremo, in maniera ben più recisa nella *Lettera a Fichte*.

> «Io sono ogni cosa, e fuori di me propriamente parlando non vi è nulla. Eppure io, per tutto quello che sono, non sono alla fine che una vuota illusione di qualche cosa, la forma di una forma, nient'altro che un fantasma come tutte le altre apparenze che chiamo cose, come la natura tutta, il suo ordine, le sue leggi. Proprio un tale sistema deve essere esaltato ad alta e unanime voce come se si trattasse della salvezza da lungo attesa, che doveva giungere nel mondo?»[99].

Questo per la *pars denstruens*. La *pars construens*, come accennato, consiste in una teoria della sensibilità capace di articolare questa in maniera armonica, non estrinseca, con la ragione. I sensi debbono poter garantire il primo, fondamentale contatto con la realtà; ma è la ragione a dover discernere in questo dato originario, l'essere come tale.

L'argomentazione di Jacobi procede in tal maniera: la ragione, se deve avere capacità conoscitiva, non solo si deve articolare con i sen-

[99] *David Hume*, W 2/1, 61; trad. it., p. 122.

si, ma deve avere essa stessa una struttura simile alla sensibilità. Ora, la struttura della sensibilità è composta da un elemento passivo, la sensazione, la quale garantisce il materiale di conoscenza, ed una funzione invece attiva, che "legge ed interpreta" il dato. Viene in tal modo esclusa dalla conoscenza umana una pura passività ed una pura attività. Tutto ciò, inoltre, si radica nella stessa struttura dell'uomo come essere sì razionale ma, anche, corporeo, sensibile. In sintesi, «la spontaneità dell'uomo corrisponde alla sua ricettività».

La prova della tesi è fornita, ancora una volta, da un esame linguistico: l'osservazione della ricorrenza nel linguaggio ordinario (nel tedesco del '700, ma verificabile anche oggi e per altre lingue) di *Sinn*, "senso", e di diversi termini composti per significare funzioni conoscitive non già contrarie, ma evidentemente travalicanti l'ambito puramente sensibile. Ad esempio, insensatezza (*Unsinn*), la profondità (*Tiefsinn*), e altri. Potremmo aggiungere, la sensibilità per l'arte, il senso morale, etc.; si usa dire una "persona sensibile", etc.: tutti questi termini alludono ad una penetrazione intelligente della realtà, ma non per la via dell'astrazione, né per esclusione del contributo dei sensi.

L'accesso alla realtà si deve, dunque, ad un intimo collegamento di ragione e senso. In tal modo, la ragione non rimane estranea ma, per così dire, "circola" all'interno della stessa vita sensibile. Un'ulteriore verifica della tesi procede dall'esame da un fenomeno di base: lo stato di veglia. Lo stato di veglia come tale, testimonia dell'unità non accidentale di vita e coscienza, perciò, nell'uomo, di vita e ragione. La vita desta suppone una presenza intelligente del soggetto a se stesso e nell'azione con cui esso viene in contatto con il mondo. Ora, lo stato di veglia si basa sul contatto elementare con la realtà garantito dai sensi, senza il quale la ragione potrebbe per ipotesi procedere autonomamente nella figurazione di un mondo possibile; ma tutto ciò non sarebbe sostanzialmente diverso da un sogno. La ragione in tale differenza immediata tra la veglia e il sogno attinge il senso del reale.

La conclusione viene poi riportata in termini generali al rapporto tra rappresentazione e realtà. In generale, la funzione del giudizio presuppone alla costruzione ed espressione del suo contenuto proposizionale (ad esempio, "questo tavolo è marrone") una verifica

della portata ontologica delle rappresentazioni di cui esso si compone ("tavolo", "questo tavolo", "marrone"). Ci dev'essere, perciò, una funzione capace di attraversare l'ambito della rappresentazione. Altrimenti, la verifica sarebbe solo immanente, per derivazione e coerenza con altri giudizi e così via all'infinito, senza poter giungere mai ad un'istanza che, per così dire, verifichi se stessa. Le rappresentazioni (concetti e proposizioni), come tali, significano delle descrizioni o dei predicati universali, che debbono infine inerire ad un soggetto concreto che dia prova immediata del proprio essere e del proprio esser così qualificato.

In sintesi, ogni mediazione concettuale o discorsiva deve appoggiarsi su di una rivelazione originaria della realtà. Ma questa dev'essere accessibile ad una funzione sì razionale, in quanto attinge un elemento intelligibile, ma non astrattiva, bensì insistente sul principio di ogni concretezza, l'essere. In tal senso, la ragione dev'essere capace di una sorta di "percezione" della realtà in quanto tale.

> «Nella percezione della realtà deve esservi qualcosa che non si trova nelle mere rappresentazioni, altrimenti non si potrebbero distinguere l'una dalle altre. Ma questa distinzione riguarda proprio la realtà. In conclusione nella mera rappresentazione non può rivelarsi la realtà stessa, l'oggettività (*Also kann in der bloß Vorstellung das Wirkliche selbst, die Objectivität, nie dargestellt werden*)(...) Io voglio dire che le rappresentazioni non possono mai rivelare la realtà in quanto tale. Esse contengono soltanto le proprietà delle cose reali, non la realtà stessa»[100].

Il principio appena formulato non è inteso garantire una conoscenza esaustiva della realtà, nel suo contenuto oggettivo ("essere" in senso essenziale ed estensivo), quanto l'assicurazione delle condizioni necessarie di ogni conoscenza, perché riferentesi agli aspetti trascendentali della realtà ("essere" in senso esistenziale). L'essere in quanto è un principio, si deve manifestare da sé. Ciò vale, aggiunge Jacobi, anche per le altre dimensioni trascendentali del reale, come la coscienza, la vita, la verità, le quali, come egli qui sottolinea, sono intimamente interconnesse.

> La realtà non può essere rivelata se non dalla percezione immediata, allo stesso modo che la coscienza non può esser rivelata che dalla coscienza, la

[100] *Ibidem*, 69; trad. it., p. 128.

verità dalla verità. La percezione della realtà e il sentimento della verità, la coscienza e la vita, sono la medesima e identica cosa»[101].

Come vedremo più avanti, l'idea di una rivelazione immediata come principio manifestatesi ad una funzione intuitiva, piacque molto a Fichte e a Schelling, che svilupparono di qui la loro dottrina dell'intuizione intellettuale[102]. D'altra parte, essi ne restrinsero l'ambito di applicazione, cioè la struttura di vita, coscienza e ragione, attribuendo la vita (come realtà automanifestantesi, intrinsecamente riflessa ed attiva) alla sola ragione.

4. Una prova per assurdo: La "Lettera a Fichte" (1799)

In una lettera del 1799 dapprima inviata a Fichte e poi pubblicata con degli allegati Jacobi doveva rispondere ad una sollecitazione proveniente dallo stesso autore della Dottrina della scienza per un giudizio complessivo sulla propria opera[103]. Tale richiesta si era poi trasformata in un'accorata petizione ad intervenire nell'accusa di ateismo che un suo articolo del 1798 aveva sollevato e che lo costrinse a lasciare la sua cattedra a Jena (cfr. *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*). Jacobi vi si sentiva, altresì, costretto dal fatto che lo stesso Fichte ed il suo giovane collaboratore, Schelling, non perdevano occasione per citare l'opera del Nostro per rilevare concordanze di fondo, pur essendo consapevoli della diversità delle loro impostazioni.

A questa genesi complessa corrisponde l'articolata finalità del breve scritto: esso doveva difendere Fichte dall'accusa di ateismo ed esprimere un giudizio generale sulla sua opera. Inoltre, per far ciò Jacobi approfitta dell'occasione polemica per esporre in maniera sintetica il proprio pensiero, almeno nei suoi punti fondamentali. Vi è poi, sottotraccia, una motivazione ulteriore: confermare il proprio giudizio sulla filosofia di Kant formulato dodici anni prima (*Sull'i-*

[101] *Ibidem*.

[102] Cfr. *infra*, capitolo 3, § 2.

[103] Ci occuperemo in maniera speciale della *Lettera a Fichte* nel capitolo 5. Perciò, anticipiamo qui soltanto alcuni aspetti generali. Per l'analisi dettagliata di questo testo ci permettiamo di rinviare all'introduzione e al commento che accompagna la nostra traduzione (Introduzione di M. Ivaldo, traduzione e commento di A. Acerbi): cfr. F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte (1799)*, Bompiani, Milano (in corso di stampa).

dealismo trascendentale, 1787), attraverso la dimostrazione della coerenza di Fichte con le sue premesse kantiane. La linea della critica a Fichte sviluppata corrisponde, infatti, alla critica che Jacobi rivolge nel *David Hume* al concetto kantiano di ragion pura. Ma se là l'idealismo trascendentale era criticato per i suoi possibili esiti dissolutori del senso del reale, per l'incerto statuto della cosa in sé nella *Critica della ragion pura*, ora, dinanzi ad un idealismo che fa interamente a meno di questo concetto, esso è direttamente stigmatizzato di nichilismo. È questo infatti, come abbiamo già ricordato, il primo testo in cui il termine appare associato alla problematica filosofica generale ch'esso, particolarmente a partire da Nietzsche, sottintende.

L'idealismo di Fichte consiste, secondo Jacobi, nella completa riduzione della cosa in sé, alla sua forma a priori, senza più il residuo legame ad essa che ancora sussisteva in Kant. La cosa è ora interamente appropriata e con ciò risolta nella sua rappresentazione. La ragione, se è una funzione percettiva (precisamente, come "intuizione intellettuale"), in quanto è veramente pura, percepisce soltanto se stessa.

> «La ragion pura è un percepire (*Vernehmen*) che è solo un autopercepire, ossia la ragion pura percepisce solo se stessa. Il filosofare della ragion pura dev'essere pertanto un processo chimico in virtù del quale tutto quanto è fuori di essa viene annientatati, lasciando sussistere essa soltanto»[104].

La realtà è dunque ridotta alla sua immanenza nell'attività rappresentativa-costruttiva del soggetto. Ma ecco il passaggio successivo, precisamente come nel destino del fenomenismo già precedentemente disegnato nel *David Hume*: «Uno spirito così puro che, in tale purezza, non può nemmeno esistere ma solo produrre tutto». Il principio generale che presiede a tale operazione è il seguente: «L'uomo infatti conosce solo concependo (*begreift*: "concettualizza") e concepisce solo in quanto, tramutando la cosa in semplice forma, riduce la forma a cosa e la cosa (come per sé sussistente) a nulla»[105].

L'esito di questo principio è dunque da un lato il "nichilismo", come dissoluzione della consistenza veritativa della realtà manifesta nell'esperienza; d'altro lato, il soggetto è dissolto nella sua consisten-

---

[104] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 201; trad. it., p. 41.
[105] *Ibidem*.

za ontologica di persona, per ridursi alla funzione universale del pensiero, ad un io trascendentale, la cui contraddittorietà Jacobi esprime nella formula equivalente di una "personalità impersonale", di una "egoità senza sé".

La parte centrale della *Lettera a Fichte* è occupata da un'esposizione positiva del concetto di ragione che il Nostro oppone all'idealismo. La ragione è nuovamente caratterizzata come una funzione percettiva, ma riferentesi ad una verità materiale, trascendente l'ambito immanente della propria attività. In tal senso essa non attinge semplicemente la "verità" (*die Wahrheit*), ossia la forma soggettiva di ogni sapere, ma il "vero" (*das Wahre*), ossia il suo reale contenuto. La fondazione del sapere non si trova dunque, secondo Jacobi, come per Fichte, nella riflessione sulla struttura del sapere ma in un'istanza che trascende lo stesso sapere.

> «Io concepisco il vero come qualcosa che è prima (*vor*) e fuori (*außer*) del sapere, come ciò che unicamente dà valore al sapere e alla facoltà del sapere, alla ragione. Il percepire presuppone il percepibile, la ragione il vero: è la facoltà di presupporre il vero. Una ragione che non presupponesse il vero sarebbe un assurdo»[106].

Si badi, la ragione presuppone sì il vero in senso strutturale: è, cioè, questa, oggettivamente, la sua situazione fondamentale: «la ragione ha il vero prima (*vor*) di sé». Ma è anche questo il contenuto e lo scopo della sua funzione cognitiva, il rilevare riflessivamente tale antecedenza fondativa del vero: essa è «la facoltà della presupposizione del vero (*das Vermögen der Voraussetzung des Wahren*)».

Di nuovo, il riferimento al vero da parte della ragione non assicura l'intero contenuto informativo della conoscenza, un dispiegamento immediato della realtà davanti a noi senza alcuna fatica (questo era l'essenziale della critica rivolta da Kant a Jacobi, e che sarà nuovamente ripreso da Hegel), ma assicura, invece, il riferimento fondamentale del pensiero all'essere. Tale riferimento non ha natura concettuale e discorsiva ed è perciò indicato in una sorta di affezione o sentimento del reale: il presentimento (*Ahndung*).

> «Essa [la ragione nel "presentimento"] s'indirizza esclusivamente a quanto è celato nei fenomeni, al loro significato, all'essere (*auf das unter den Erschei-*

[106] *Ibidem*, 208; trad. it., p. 51.

nungen Verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet; auf das Seyn) che offre solo una parvenza di sé ma che deve trasparire nelle apparenze se queste non debbono essere puri fantasmi, apparenze di nulla»[107].

Come risulta dagli sviluppi successivi, è questa funzione percettiva della ragione ad assicurare la distinzione assoluta, irriducibile, tra l'essere e il non essere, tra la veglia e il sogno, perciò la verifica della portata veritativa delle formazioni logiche. Ed è precisamente tale funzione da cui, secondo Jacobi, dipende l'affermazione del realismo.

5. La ricerca di una sintesi di intelletto e ragione: "Introduzione generale" (1815)

a) L'ultimo confronto con Kant

La nuova, definitiva Introduzione di Jacobi al *David Hume* nell'ambito dell'edizione completa delle sue opere (1815) è l'occasione per un rendiconto generale. Interessante è il contesto: che cioè, per delineare i tratti essenziali della propria filosofia, come si erano andati fino ad allora configurando, egli si riallacci ai temi del *David Hume* e al confronto colà istituito con Kant. Di qui si può notare ancora l'importanza affatto speciale che l'autore della *Critica della ragion pura* riveste nel complesso della riflessione jacobiana. Di fatto, la lunga introduzione è un confronto prolungato della posizione del filosofo, ormai giunta alla sua più matura e consapevole espressione, con la posizione del fondatore del criticismo; più precisamente, è una nuova, più organica formulazione di quella critica all'idealismo trascendentale in cui consisteva un motivo fondamentale della sua filosofia.

Ecco un primo punto iniziale, in cui Jacobi riformula in maniera particolarmente efficace il nucleo della sua critica.

«Non doveva esser vero che esistesse un sapere di prima mano, il quale fosse la sola condizione del sapere di seconda mano (la scienza), un sapere che non avesse bisogno di prove, e che, anzi, costituisse il presupposto necessa-

[107] *Ibidem.*

rio, il fondamento, la guida continua e radicale del sapere fondato su prove»[108].

Si noti l'insistenza sul profilo epistemologico del *Glaube*: esso deve garantire un sapere originario ("di prima mano"), e ciò come implicazione logica del pensiero: "presupposto necessario", "fondamento". Più profondamente, egli rileva la caratteristica non esclusivamente logica ma operativa del fondamento: esso non sta semplicemente all'inizio, come una premessa, ma essa, o meglio il suo contenuto, accompagna ogni passo del sapere, come un'istanza sempre in certo modo presente: come "guida costante". La ragione assiste dall'alto, "illumina", l'intelletto nella costruzione della "scienza". Precisamente questa sintesi di intelletto e ragione rappresenta uno dei temi principali, se non forse la novità più notevole presente nell'intera *Introduzione generale*.

In tal modo Jacobi cerca di rispondere alle critiche che aveva ricevuto a tale riguardo, ad esempio da parte di Kant, di Fichte e di Hegel, circa l'estrinsecità con cui egli avrebbe concepito il loro rapporto e al carattere per così dire "aristocratico" del suo pensiero, quasi che la sublimità delle visioni della ragione potesse dispensare dalla necessità della scienza, e per ciò che lo riguardava direttamente, di dare forma sistematica al proprio pensiero. Nella tematizzazione di questo problema sembra aver avuto una parte importante anche un autore che per molti versi si avvicinava alla posizione di Jacobi, e che aveva tentato una riformulazione sistematica del criticismo in chiave antropologica, Jacob Fries († 1843).

b) Il rapporto di intelletto e ragione

Pur nella generale coerenza che Jacobi attribuisce allo svolgimento del proprio pensiero, alla fine egli riconosce un'ambiguità che più di altre egli si sente ora nella necessità di chiarire: 1) il rapporto logico di intelletto e ragione, cioè l'ambiguità del loro significato; 2) il loro rapporto funzionale, cioè l'integrazione delle rispettive operazioni. Quanto al primo punto, l'ambiguità del significato di ragione ed in-

[108] «[...] ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrsche» (*Introduzione generale*, W 2/1, 375; trad. it., pp. 5-6).

telletto, è da ricordare che, se c'è una correzione costante dei testi nell'edizione finale delle opere da parte dello stesso Jacobi, questa concerne proprio l'uso di questi termini.

> «Quello che l'autore si trova a ridire nel dialogo *Idealismo e realismo*, considerato come lavoro giovanile, consiste nel fatto che in esso non è svolta la distinzione con quella acutezza e quella precisione che si riscontra negli scritti posteriori. Sino a che questa distinzione non fu chiarita, egli rimase da se stesso impigliato nella duplice accezione della parola "ragione", che dovette prima di ogni altra cosa necessariamente eliminare per raggiungere il proprio scopo; né potè dare un sostegno propriamente filosofico alla sua dottrina fondamentale, secondo la quale la forza della fede si eleva al di sopra della facoltà della scienza dimostrativa»[109].

Come si vede, l'urgenza di far chiarezza nell'uso dei termini deriva dal fatto che la loro ambiguità, infine una lacunosa definizione della ragione, inficia la comprensione della valenza propriamente filosofica, o più precisamente epistemologica del *Glaube*. Più avanti egli si affretta infatti a mostrare la finale coincidenza di ragione e "fede", come tra la facoltà e la rispettiva operazione.

> «Seguendo i filosofi a lui contemporanei, chiamava "ragione" ciò che non è ragione, vale a dire la pura e semplice facoltà dei concetti, dei giudizi e dei sillogismi (...) Ma quello che la ragione è realmente e veramente, cioè la facoltà che presuppone il vero, il buono e il bello in sé, con la piena sicurezza che questo presupposto abbia una validità oggettiva, egli attribuiva il nome di fede, considerata come una facoltà superiore alla ragione: il che diede occasione al perpetuarsi d'infelici errori»[110].

L'inciampo ingenerato dalla mancata distinzione dei termini è che se il *Glaube* poteva essere sì superiore alla ragione nella sua funzione rappresentativa e discorsiva, cioè come intelletto (*Verstand*), ma non poteva esserlo nei confronti della ragione nella sua funzione intuitiva e principiale, cioè come *Vernunft*, precisamente perché *Glaube* e *Vernunft* da questo punto di vista coincidevano del tutto.

Quanto al secondo punto, la sintesi operativa di intelletto e ragione, nell'*Introduzione generale* troviamo affermato, almeno quanto mai prima così decisamente, la loro mutua dipendenza. Anzi, di con-

---

[109] *Ibidem*, W 2/1, 377; trad. it., p. 8.
[110] *Ibidem*, 378; trad. it., p. 10.

tro alla precedentemente piuttosto insistita funzione indipendente ed egemonica della ragione, egli sottolinea adesso la necessità per la ragione di articolarsi con l'intelletto per garantire il proprio stesso contenuto. Non è questa una novità in senso assoluto; già nella *Lettera a Fichte*, si poteva vedere il disegno di una tale articolazione; nell'Appendice VII alla *Dottrina di Spinoza* e nel secondo scritto allegato alla stessa *Lettera a Fichte*, Jacobi individuava la singolare posizione della coscienza al punto di intersezione degli estremi del reale, in corrispondenza alle due diverse funzioni della ragione: il condizionato e l'incondizionato, il temporale e l'eterno, natura e libertà, e così via[111]. In tal senso vi si legge:

> «Al di sopra dell'intelletto e della volontà illuminati dalla ragione (*der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen*), non vi è nulla nell'uomo: neppure la ragione stessa. Infatti la coscienza della ragione e delle sue rivelazioni è possibile soltanto in un intelletto. Con questa coscienza un'anima vivente diventa un essere razionale, cioè un essere umano»[112].

La coscienza umana è riguardata come questa sintesi, dove il lume supremo della ragione per poter essere scorto deve essere in certo modo recepito ed assimilato dall'intelletto (e dalla volontà). Si badi, tale congiunzione con l'intelletto è dichiarata come essenziale alla ragione perché il suo contenuto e la sua attività possano essere manifestati ad una coscienza finita, com'è quella umana. Infatti, l'intelletto, come funzione delle relazioni, è necessario per poter discernere il materiale offerto dalle due funzioni percettive: la prima, la sensibilità; la seconda, appunto, la ragione. Lo stesso materiale intelligibile, il contenuto della ragione, se ne deve poter essere appropriato dev'esser analizzato ed elaborato dall'intelletto.

La domanda che ora si può porre, anche in vista della successiva indagine, è la seguente: la sintesi di intelletto e ragione sostenuta nel rendiconto generale del proprio pensiero, l'*Introduzione generale* del 1815, costituisce una novità, una dichiarazione d'intenti o risponde all'effettivo contenuto della filosofia di Jacobi? E se sì, in che misura essa è coerente ed effettivamente svolta?

---

[111] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 232 in nota.
[112] *Introduzione generale*, W 2/1, 378; trad. it., p. 9.

Come si è già visto, non si tratta di una novità assoluta, almeno quanto alla necessità di una sintesi, seppure risulti nuova l'affermazione di una dipendenza della ragione jacobiamente intesa, cioè come originariamente offerente, nei confronti dell'intelletto. In ogni caso, la sintesi d'intelletto e ragione, perciò di concetto e intuizione, sostenuta ora da Jacobi, per quanto non contraddittoria, sembra tuttavia piuttosto dichiarata che svolta. Infatti, data la costante, marcata contrapposizione con cui Jacobi descrive le caratteristiche intenzionali dell'intelletto e della ragione, non risulta infine chiaro in che modo tali funzioni possano ricomporsi nell'unitaria costituzione del sapere. Ancora, nella sua opera è sì talora accennata, ma non è mai definitivamente chiarita e sembra anzi, in generale, piuttosto compromessa la possibilità di un lavoro dell'intelletto, ossia di una concettualità non già meramente costruttiva ma rivelativa, perciò capace d'interpretare positivamente il dato così della sensibilità come della ragione. Pure, precisamente in tal senso sembrava procedere l'indagine sulle categorie svolta nel *David Hume*[113]. Del resto, se, come Jacobi ammette, l'intelletto è l'organo dell'autocoscienza, quella lacuna investe direttamente la consapevolezza e la coerenza metodologica della sua filosofia. L'ambito dell'intelletto, il "fenomeno", parrebbe infine per Jacobi piuttosto trasceso che davvero assimilato, quale medio essenziale nella conoscenza del vero.

Conclusione

Dalla esposizione fatta si può trarre, seppure rapidamente, una prima valutazione. A tale proposito, vale la pena considerare alcune tra le critiche più significative, quella di Hegel e quella di Cassirer (a), ed alcune tra le lacune più comunemente rilevate nella letteratura: l'asistematicità (b), il carattere occasionale e prevalentemente polemico del suo pensiero (c), l'unilaterale svalutazione della conoscenza astrattiva, ciò che Jacobi chiamava "il sapere" (c).

a) E. Cassirer († 1945) nella sua storia della filosofia moderna sostiene che l'importanza di Jacobi sia consistita piuttosto nella sua

[113] Di particolare interesse a tale riguardo il confronto dell'ultimo Schelling, della filosofia positiva, con questi punti, in un rinnovato confronto con Jacobi: cfr. C. CIANCIO, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Edizioni di Filosofia, Torino 1975.

opera di animatore, come suscitatore di problemi nuovi, di critiche acute, come quelle rivolte a Kant, che non per la validità delle sue soluzioni. Jacobi avrebbe suscitato delle potenze più grandi di lui. La filosofia della fede, contrapposta ai paradossi del razionalismo, sarebbe infine una filosofia fideistica, perciò l'evasione piuttosto che la risposta ad un problema. Analogamente Hegel, pur correggendo in vari aspetti la sua prima, decisa critica formulata in *Fede e ragione* (1803), l'essere cioè la filosofia di Jacobi una sorta peculiare di fideismo e di soggettivismo, nelle più tarde *Lezioni di storia della filosofia* (pubblicate postume, 1833-), conferma la sua critica del *Glaube*, almeno per l'uso indiscriminato che Jacobi ne avrebbe fatto per assicurare in maniera immediata la realtà di ogni contenuto di pensiero, indipendentemente da ogni mediazione razionale[114].

A tali critiche, si potrebbe rispondere facendo osservare il significato e la funzione specifica del *Glaube*, come l'abbiamo rilevata: l'essere cioè questa l'operazione propria della ragione in relazione ai suoi oggetti. Essa assicura non già l'intero contenuto di ogni oggetto del sapere, in tal modo sostituendosi all'opera dell'intelletto, ma i principi e le dimensioni strutturali dell'esperienza umana. Ora, la forza della tesi di Jacobi risulta, dal quadro presentato, nella connessione di questa tesi epistemica ad una precisa ontologia in cui emerge la differenza qualitativa tra concetto ed esistenza. È cioè lo stesso contenuto ontologico dei principi, in quanto l'esistenza è un dato originario, irriducibile al concetto, a richiedere una modalità di conoscenza peculiare e differente: una conoscenza di carattere non già discorsivo ma intuitivo.

b) Mancanza di sistematicità. Se per "sistema" s'intende ciò che serve a chiarire e giustificare un corpo di idee nell'unità di una dottrina relativamente coerente nei suoi principi di fondo, sembra si possa dire che in Jacobi si trova un sistema, per quanto egli abbia contestato il "sistematismo" della sua epoca e per quanto la sua forma espressiva privilegiata sia quella occasionale e rapsodica della lettera o del breve saggio. Se per "sistema" invece s'intende l'adeguato

[114] Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, cit., Bd. III, p. 16; G. W. F. HEGEL, "Vorlesungen über di Geschichte der Philosophie", in *Sämtliche Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, Bd. III, 1965, pp. 535-551

sviluppo logico di una tesi, pur in sé relativamente chiara e giustificata, e la definitiva ed espressa coerenza di tutti i principi o di tutte le implicazioni di una tesi in una determinata teoria, nonché la coerente ed esplicita giustificazione della sua metodologia (di quella espressa e di quella di fatto praticata), risulta invece che il pensiero di Jacobi è in larga misura asistematico.

c) Aspetto occasionale e polemico. È la filosofia di Jacobi sbilanciata sulla *pars denstruens*, senza una chiara *pars construens*? Certamente il contesto prevalente dell'opera di Jacobi è quello polemico: *La dottrina di Spinoza*: critica del razionalismo, *David Hume*: critica di Kant; *Lettera a Fichte*: critica di Kant e di Fichte; *Sulle cose divine e la loro rivelazione*: critica di Schelling. Nondimeno il nucleo di queste opere, è anche la proposta di un pensiero originale e intenzionalmente alternativo. Naturalmente, tutto dipende da come quest'ultimo è apprezzato e, come è il caso dell'interpretazione del *Glaube*, se è riconosciuto il rango propriamente speculativo dei suoi concetti e delle sue tesi fondamentali.

d) La svalutazione del "sapere". Una critica ricorrente è l'unilaterialità del punto di vista di Jacobi sulla natura del sapere astrattivo o concettuale e perciò la difficoltà di reperire nella sua opera una sintesi soddisfacente di intelletto e ragione. Da questo punto dipende anche la valutazione della sua dottrina del concetto e della scienza. Si potrebbe ad esempio osservare come la sua concezione formalistica del concetto presenti diversi aspetti nominalistici, che si potrebbero forse ascrivere alla sua giovanile frequentazione dell'empirismo francese (ad esempio, Bonnet[115]) o all'influsso di Hume. Non a caso la sua enfasi sulla funzione costruttivistica dell'intelletto gli rende addirittura possibile l'accordarsi con Fichte sulla natura idealistica della scienza. Tali difficoltà sembrano, in effetti, decisive per la coerenza del suo realismo. Nondimeno, come si può riconoscere nella concezione delle categorie presentata nel *David Hume* e come si può avvertire nell'elaborazione finale dei suoi romanzi sotto il profilo mora-

[115] E. Herms insiste su questo punto fino a leggere l'intera filosofia di Jacobi in questi termini, il che risulta quanto meno unilaterale (del resto la sua analisi non avanza oltre la prima produzione del filosofo): cfr. Id., *Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philophischen Hauptschriften Friedrich Heinrich Jacobis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 58 (1976), pp. 123-163.

le, Jacobi sente infine l'esigenza di una sintesi tra la componente intuitiva e la componente formale della conoscenza, che tenta di risolvere nel modo illustrato nell'ultima sintesi del suo pensiero, l'*Introduzione generale* del 1815. Ed è, forse, nel senso qui indicato che dovrebbe andare uno sviluppo del suo pensiero, in accordo con la profondità e la sorprendente attualità delle sue istanze.

I. CONFRONTI

Kant, Fichte, Leibniz

2. La Deduzione trascendentale delle categorie. Kant e Jacobi a confronto

In questo capitolo intendiamo soffermarci sull'ontologia kantiana elaborata nella Deduzione trascendentale delle categorie. Com'è noto, la specificità di questa è nel ricondurre le forme supreme dell'essere e della predicazione all'io come loro principio[116]. Tale impostazione corrisponde all'istanza del necessario radicamento del sapere nella prospettiva dell'essere umano, perciò all'istanza di un approfondimento riflessivo della nozione di esperienza. Poiché quest'ultima include in maniera essenziale l'attività del soggetto, c'è, dunque, un'intima corrispondenza tra la struttura dell'essere e l'essere dello stesso soggetto conoscente. Se quest'intuizione attinge profondamente, come sembra, all'essenza e al concreto dinamismo del conoscere, vorremmo esaminare in quale misura Kant ne abbia tratto tutte le conseguenze, con particolare riguardo a una questione che, nel corso della sua ricerca, più di ogni altra l'ha impegnato: la fondazione critica della metafisica.

In tale prospettiva, risulta interessante il confronto con la tradizione nella quale il filosofo di Königsberg si è formato e dalla quale ha poi voluto distaccarsi, la tradizione leibniziana, cercando di valutare la portata dello scarto introdotto da Kant, precisamente nella deduzione delle categorie. A tale proposito, considereremo l'opera di Jacobi il quale, nel *David Hume* (1787), al confrontarsi con il nu-

[116] Cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant*, tomi II, III, De sikkel, Antwerpen 1936-1937; P.F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966; W. BECKER, *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zur Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativer Rekonstruktion*, Alber, Freiburg/München 1984; D. SACCHI, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla Deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995; W. CARL, "Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage", in G. MOHR – M. WILLASCHEK (a cura di), *Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 189-216; A. MELNICK, *Kant's Theory of the Self*, Routledge, New York 2009.

cleo portante della *Critica della ragion pura*, si riporta direttamente a Leibniz[117].

1. Assunzioni preliminari

Nel delimitare la ricerca alle categorie di sostanza e causalità, assumiamo questa ipotesi iniziale: la giustificazione della validità epistemica delle categorie, la deduzione, non è indipendente dall'interpretazione del loro significato ontologico.

Ora, la soluzione proposta da Kant nella Deduzione delle categorie consiste nella loro riconduzione alla struttura della coscienza. L'io è, perciò, l'ultima istanza giudicativa per decidere della validità delle categorie, come determinazioni universali e necessarie dell'esperienza. In primo luogo, negativamente, l'unità da esso significata esclude la possibilità del caos assoluto. La coscienza si comprende solo in relazione a un oggetto in certo modo definito. Positivamente, le categorie risultano come le regole in cui si articola il campo di coscienza per preservare la propria unità.

È stata notata da subito l'ambigua funzione fondativa dell'io in tale procedimento: l'io è presupposto come principio del conoscere, in quanto soggetto, sicché la struttura dell'oggetto deve in certo modo corrispondergli; d'altra parte, la pretesa che l'io sia, dunque, criterio positivo di determinazione delle categorie risulta frustrata, in quanto, da un lato, queste sono presupposte da Kant nel loro significato e nella loro funzione costitutiva, ma non dimostrate come tali dall'io o in relazione alla struttura dell'io (Fichte, Hegel); d'altro lato, esse sono giustificate non già in relazione alla struttura intelligibile dell'esperienza, comprendente sia i rapporti tra gli elementi oggettivi di questa sia lo stesso rapporto del soggetto all'oggetto, ma in relazione a un principio, l'io trascendentale, che, in quanto autorefe-

[117] Cfr. G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bouvier, Bonn 1969; K. HAMMACHER,"'Die Vernunft hat also nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge zu Gegenstände'. Zur nachkantischen Leibniz-Rezeption, vornehmlich bei F. H. Jacobi", in A. HEINEKAMP (a cura di), *Beiträge zur Wirkungs-und Rezeptionsgeschichte von G. W. Leibniz*, Steiner, Wiesbaden 1986, pp. 213-224; W. METZ, "Die Objektivität des Wissens. Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie", in W. JAESCHKE – B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 3-18.

renziale e in sé affatto indeterminato, non implica anzi esclude un rapporto oggettivo e intenzionale definito (Jacobi).

Si potrebbe rispondere che Kant non ha preteso affatto a una tale dimostrazione, in quanto l'io è da lui assunto come un criterio, non come un assioma, e che non c'è per lui un passaggio discorsivo tra l'io e le categorie poiché è precisamente la sintesi di queste a costituire lo stesso campo di coscienza descritto dall'io. Una tale risposta sembra indurre a una interpretazione del procedimento kantiano in chiave fenomenologica. C'è una corrispondenza originaria e reciproca tra l'io e le categorie, in quanto queste sono rilevate per analisi come le condizioni dell'esperienza di cui l'io è il soggetto. L'autocoscienza è dunque vincolata alle categorie, poiché l'io non comprende altrimenti se stesso e il suo rapporto con il mondo. In tal senso si potrebbe leggere la kantiana confutazione dell'idealismo.

Se questa interpretazione è corretta, lasciando da parte la valutazione della misura in cui la deduzione sarebbe in tal modo soddisfatta, vi sono, tuttavia, alcuni aspetti fondanti dell'impianto trascendentale che obbligano ad alcune restrizioni, le quali comportano, come sembra, alcune difficoltà. L'autocomprensione dell'io nell'esperienza esclude in ogni caso la possibilità che le categorie si predichino dell'io quale loro soggetto logico. L'io, in quanto principio o soggetto dell'esperienza, non è determinabile a sua volta come un oggetto di esperienza[118]. S'intende qui per "esperienza" il processo che dalla sensazione e dai principi logici dell'intelletto termina all'immagine (comune o scientifica) che abbiamo del mondo. L'io conoscente, in quanto tale, non è dunque sostanza e non è un principio causale, temporalmente e spazialmente determinato.

Se questa conclusione rappresenta un paradosso per il senso comune, essa obbliga a precisare in che modo quella tesi, l'autocomprensione dell'io nell'esperienza, dovrebbe essere interpretata nel complesso della dottrina kantiana; infine, essa obbliga a precisare la stessa nozione di esperienza. Se, infatti, quella negazione (il non esse-

[118] «Il soggetto delle categorie non può dunque, per il fatto che egli le pensa, conseguire un concetto di se stesso come oggetto delle categorie; perché, per pensarle, deve porre a fondamento la sua autocoscienza pura» (*Critica della ragion pura* (d'ora in poi: *KrV)*, Ak. 3, B 422; trad. it. di G. Gentile–G. Lombardo Radice–V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 274).

re l'io conoscente descrivibile nei termini della sostanza e della causalità nello spazio-tempo) vale per l'io come soggetto (come io trascendentale) ma non per l'io come oggetto (come io empirico), risulta difficile intendere in che senso si possa allora dire che, secondo l'interpretazione dianzi avanzata, nella riflessione sull'esperienza e nella determinazione delle categorie, l'io riconosca se stesso e la sua relazione con il mondo. Il se stesso e la relazione col mondo, in quanto articolati secondo le categorie, sarebbero oggetti, non proprietà dell'io pensante. D'altra parte, se la determinazione secondo le categorie si oppone alla condizione di soggettività, risulta difficile giustificare la corrispondenza tra l'io soggetto e l'io oggetto, postulata dalla stessa nozione di autocoscienza. La nozione di "io empirico" risulterebbe, in tal senso, contraddittoria.

2. L'io e le categorie

Potremmo avanzare una prima ipotesi per questa difficoltà, conforme al principio metodologico cui ci siamo richiamati. Il significato e l'appartenenza delle categorie all'io sono concepiti da Kant in modo esclusivamente epistemico, così che l'io è sottratto alla possibilità di comprendersi nell'esperienza, ma solo aldilà o all'origine di essa, come soggetto pensante. Tale impostazione determina i termini e il senso della deduzione: essa deve giustificare la relazione logica tra due elementi eterogenei, ma ugualmente costitutivi della rappresentazione, il materiale sensibile e i concetti a priori. L'io è quindi riguardato inizialmente non già come un membro, ma come l'ambito soggettivo universale in cui tale sintesi accade. Si potrebbe osservare inoltre che la descrizione delle categorie, presentata da Kant, le assegna univocamente all'ambito oggettivo, dove quest'ultimo corrisponde alla realtà della natura. L'ontologia esposta nella *Critica della ragion pura* doveva, infatti, giustificare filosoficamente la fisica newtoniana. È evidente che, da una tale prospettiva, una determinazione dell'io secondo le categorie incorre in una sorta di naturalismo; che Kant sembra, infatti, pronto a concedere per l'io empirico, ma nella prospettiva di salvarne la soggettività sul piano trascendentale del pensiero e della coscienza morale. La scomodità di questa soluzione impone di verificare se i termini del problema, la nozione delle cate-

gorie e della soggettività, siano stati definiti da Kant in maniera soddisfacente.

Nondimeno, se per il filosofo sono proprio le categorie a descrivere l'ambito dell'essere di cui si può fare esperienza, è dunque per lui la soggettività dell'io sottratta ad una caratterizzazione empirica e, quindi, ad una individuazione esistenziale? È forse l'io espresso nell'"io penso" soltanto una condizione logica della rappresentazione e l'io reale soltanto un fenomeno?

Per quanto una tale soluzione ricorra spesso, come nei "Paralogismi della ragion pura", Kant appare tuttavia lontano dall'affermarla con rotonda certezza[119]. In diversi passaggi, per quanto oscuri e allusivi, egli ammette che il soggetto dell'"io penso" attinge la propria esistenza in una percezione ancora indeterminata: l'esistenza è data antecedentemente alla sua determinazione secondo le categorie. L'esistenza dell'io è data al manifestarsi di un'attività spontanea: la stessa attività dell'intelligenza operante nella rappresentazione di ogni oggetto. Se si ritiene che la realtà dell'io sia data in questa forma, potremmo allora chiederci in che modo essa corrisponda al dato implicito nella nozione ordinaria dell'io. Assumiamo che quest'ultima significhi, nell'uso comune che se ne fa, l'auto-identificazione implicitamente o esplicitamente espressa dallo stesso soggetto parlante nell'attestare il proprio esserci ("eccomi!") o nel descrivere, attribuendosi, ogni ambito della propria attività ("io ho detto", "ho visto", "sono andato"). Il che sembra implicare tutte le categorie, anche secondo una loro interpretazione esclusivamente empirica: l'io parlante individua in maniera ostensiva se stesso, determinandosi in maniera spazio-temporale, in funzione di effetti, le azioni, di cui dichiara di essere responsabile a titolo di causa.

Si potrebbe rispondere che l'io come intelligenza manifesta "qualcosa" dell'io, il suo vertice luminoso e attivo. Di esso non si possono predicare le forme dell'oggettività, senza incorrere in una contraddizione e in un circolo. Del resto, si può notare che l'identifi-

[119] E tuttavia, nel capitolo sui Paralogismi è rilevabile la stessa oscillazione di Kant fra la referenzialità dell'io e la sua interpretazione meramente logica o funzionale. La presupposizione necessaria dell'io vi è infatti attribuita all'unità del pensiero in atto, ma è altresì presupposta la sua inerenza ad un reale soggetto. Di quest'ultimo, però, non riesce a rendere coerentemente conto senza cadere nei paradossi del fenomenismo trascendentale. Cfr. *infra*, capitolo 3.

cazione dell'io come intelligenza con l'io nella sua accezione ordinaria è fuorviante; come, peraltro, fuorviante risulta la designazione di una funzione, l'intelligenza, con il pronome personale "io".

Tuttavia, come garantire la relazione dei due termini, se l'"io penso", quale rappresentante dell'attività dell'intelligenza, deve essere una realtà e "qualcosa" dell'io quale suo reale soggetto?

3. La realtà dell'io

Riprendiamo il problema delineato cercando di svilupparne l'istanza di fondo appena menzionata (l'inerenza dell'"io penso" all'io empirico), e tentiamo di darne una soluzione alternativa alla soluzione idealistica (la sussunzione dell'io empirico nell'io trascendentale), seguendo le stesse indicazioni di Kant.

L'attività dell'intelligenza non si può determinare come un oggetto, né come una sostanza determinata nello spazio né come un'attività svolgentesi nel tempo secondo rapporti causali. Ma l'intelligenza, nel manifestarsi a se stessa rivela, altresì, il sussistere della realtà individua che, qualificata poi secondo tali caratteristiche sensibili, essa attesta quale il proprio stesso reale soggetto.

Nel § 25 dell'"Analitica trascendentale" leggiamo:

> «Io ho coscienza *di me stesso*, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io apparisco a me, né come io sono in me stesso, ma solo *che sono* (*nur daß ich bin*)».

Prosegue in nota:

> «"L'io penso" esprime l'atto di determinare *la mia esistenza*. L'esistenza dunque con ciò è già data (*Das Dasein ist dadurch also schon gegeben*) (...) Io mi rappresento solo la spontaneità del pensiero, cioè del determinare, e la mia esistenza rimane sempre determinabile soltanto sensibilmente, cioè come l'esistenza in un fenomeno. Pure questa spontaneità fa *che io mi dica intelligenza* (*daß ich mich Intelligenz nenne*)»[120].

L'esistenza data alla coscienza nell'esercizio del pensiero, antecedentemente alla sua determinazione predicativa, è immediatamente riconosciuta nella sua appartenenza al soggetto (come *mia*). La posi-

[120] *KrV*, B 157-158; trad. cit., p. 124, sottolineature nostre.

zione assoluta dell'io, come esistenza individuale "auto-manifestantesi" e "auto-appartenentesi", è presupposta come riferimento e condizione di ogni ulteriore attribuzione riflessiva, come intelligenza, ed empirica, come realtà sensibile (o "fenomeno"). Potremmo notare che la realtà che essa presenta coincide con l'io scrivente di Kant e con l'io del lettore cui egli si rivolge, quale dato presupposto e premessa necessaria della sua argomentazione.

Ora, che cosa impedisce di qualificare questo dato esistenziale secondo le categorie? Il significato che queste hanno e l'applicazione che esse ottengono nel complesso della dottrina kantiana. Infatti, in tale contesto, determinare l'io secondo le categorie significa l'operazione costruttiva con cui l'intelligenza articola il materiale di esperienza, la sensazione, secondo un piano coerente. Poiché le categorie si applicano in ogni caso al dato soggettivo della sensazione — è il presupposto che Kant condivide con Hume, al confutarne lo scetticismo —, esse non significano, perciò, una modalità dell'esistenza, sia ad esempio per la sostanza, la sussistenza, sia per la causalità, la produzione di una novità. Esse significano, invece, le condizioni logiche necessarie per ordinare l'insieme del dato nell'unità della rappresentazione, secondo relazioni univoche, cioè non arbitrarie e reversibili. L'attività spontanea spetta all'io pensante, ossia all'attività rappresentativa; l'individuazione e la determinazione dell'ordine delle sostanze nelle loro reciproche relazioni spaziali e temporali spettano all'oggetto costituito dall'io pensante, ossia alla rappresentazione.

La determinazione dell'io esistente secondo le categorie non corrisponde perciò a una identificazione, tale per cui, ad esempio, l'esser sostanza si predichi assolutamente della sua realtà, quale sua legittima interpretazione, ma piuttosto a una sua divisione e proiezione. L'esser sostanza si predica soltanto dell'io costituito come oggetto e fenomeno dall'io pensante. Del resto, la sostanza, unitamente a tale qualificazione derivativa di effetto o prodotto, almeno quale oggetto della rappresentazione, è connotata altresì da Kant nei termini temporali e spaziali della permanenza e della relatività. La nota caratteristica della soggettività, l'unità intrinseca e l'attività spontanea — dunque, si badi, l'autentica sostanzialità e causalità —, è, invece, attribuita in modo esclusivo all'io pensante. Ma l'io pensante, l'intelligenza, non s'identifica in modo assoluto con l'io esistente, se la dot-

trina kantiana esposta nei passi sopra citati non deve ricevere un'interpretazione idealistica. Ne risulta che la realtà dell'io esistente sfugge a ogni qualificazione, o che non si sa come assicurare sul fondamento della sua identità l'uguale appartenenza e la reciproca opposizione dei diversi aspetti in cui esso ci si manifesta; infine, l'aspetto sensibile e l'aspetto intellettuale, la determinatezza e l'autodeterminazione, l'aspetto passivo e l'aspetto attivo.

L'aporia sembra dipendere dalla caratterizzazione iniziale delle categorie assunta da Kant, sia (1) sotto il profilo epistemico (o intenzionale) sia (2) sotto il profilo ontologico (od oggettivo). L'opposizione si attesta innanzitutto sul piano della struttura intenzionale (soggetto/oggetto). Ma, poiché la stessa struttura intenzionale è descritta da Kant in funzione di termini ontologici come "unità" e "attività", "determinazione" e "determinatezza", al fondo dell'opposizione intenzionale in cui l'io ci si sdoppia si trova, in realtà, un'opposizione di natura piuttosto ontologica. Se s'interpretano le qualificazioni ontologiche della soggettività trascendentale in corrispondenza analogica con le categorie, come "meta-categorie" o "proprietà trascendentali", risulta, dunque, una divisione interna all'io. L'unità spontaneamente attiva dell'io penso si oppone all'unità relativa e fattuale dell'io empirico, come sostanza.

In schema:

Opposizione intenzionale	*Opposizione ontologica*
soggettività vs. oggettività	soggettività → "metacategorie": unità intrinseca, attività spontanea
oggettività → categorie: sostanza, causa, spazio-tempo	categorie → relatività, determinatezza, passività
soggettività vs. categorie	(soggettività → "metacategorie") vs. categorie

Tornando all'analisi del passo precedentemente citato, il presupposto dell'io esistente doveva fondare l'appartenenza di questi aspetti a un medesimo soggetto. La successiva identificazione rispetto a ciascuno di essi presuppone che l'io debba possedersi, antecedentemente, nell'unità di entrambi. L'auto-identificazione discorsiva presuppone, infatti, la stessa identità reale e operativa del soggetto. Ma

ciò richiede che si trovi il modo in cui quelle note possano coesistere, venendo a costituire la totalità dell'io. È dunque possibile una caratterizzazione delle categorie tale per cui queste possono predicarsi senza contraddizione dell'io esistente?

4. Aporetica

Riteniamo la posizione assoluta dell'io esistente come riferimento della nostra considerazione. Essa non appare come la mera presentazione di un oggetto o di un dato di fatto; altrimenti, l'io pensante non potrebbe identificarvisi. Del resto, insistiamo, esso non coincide, per Kant, con l'atto del pensiero, ma con il soggetto manifestato in esso. L'identificazione dell'io esistente con l'essere sensibile presuppone che l'io esistente, già soggetto del pensiero, s'individui altresì in esso.

Assumiamo ora questa ipotesi generale: l'identificazione cosciente dell'io è vincolata all'esercizio dell'attività. L'attività procede infatti dal soggetto, perciò lo manifesta nella sua unità e nella sua potenza. Quanto è semplicemente dato in maniera passiva, come un fatto, risulta esterno al soggetto. La percezione, se non deve riferire soltanto l'accadere di un evento esterno, deve appartenere essenzialmente alla stessa attività ch'essa attesta. Del resto, la percezione in generale si distingue dall'accadere di un evento per l'attiva riproduzione del dato nell'unità della coscienza. Qualora, dunque, le forme dell'oggettività sensibile, le categorie, fossero univocamente contrassegnate dalla passività, o fattualità, non potrebbero mai venire a qualificare l'identità dell'io.

Ma, si possono pensare le categorie nei termini dell'attività? Il nodo della difficoltà riscontrata in Kant non consiste, forse, nella esclusiva ascrizione all'intelletto dell'attività e nell'esclusiva caratterizzazione passiva della sensibilità[121]? In sintesi, la realtà determinata

[121] Ancoriamo questa ipotesi all'impostazione iniziale della Deduzione: «Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in una intuizione che è puramente sensibile, ossia non è altro che recettività; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa (...) Ma l'unificazione di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, e nemmeno perciò essere contenuta immediatamente nella pura forma dell'intuizione sensibile; perché essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa; e poiché questa occorre chiamarla in-

dalle categorie, l'io esistente, deve potersi cogliere immediatamente sotto le qualificazioni che a queste corrispondono, se deve potersele in qualche modo attribuire. Il dato esistenziale attestato dall'autocoscienza deve essere, perciò, originariamente determinato. Si deve trovare, quindi, il modo in cui la determinazione secondo le categorie non contraddica la realtà soggettiva e operativa dell'io. S'intende, tale determinazione deve ricevere un'interpretazione adeguata sia sotto il profilo formale (epistemico) sia sotto il profilo contenutistico (ontologico), respingendo un'interpretazione univocamente oggettiva e passiva[122].

5. Ipotesi di soluzione: la struttura dell'io vivente

Per cercare una soluzione nella direzione appena delineata, riteniamo opportuno analizzare il modello di deduzione delle categorie presentato da Jacobi nel *David Hume* con esplicito riferimento alla dottrina kantiana.

Per Jacobi, la soggettività è esemplarmente descritta dall'essere vivente. In esso, l'essere coincide con l'attività e con la percezione. L'unità del vivente, così costituita, è originaria. La molteplicità materiale che lo costituisce è, infatti, raccolta e articolata da un principio formale attivo e percettivo ad esso immanente: l'anima. L'essere iner-

---

telletto per distinguerla dalla sensibilità, così ogni unificazione (...) è un'operazione dell'intelletto, che possiamo designare colla denominazione generale di sintesi» (*KrV*, B 129-130; trad. cit., p. 109). Diverse sfumature si potrebbero desumere da altre opere (cfr. A. NUZZO, *Leben and Leib in Kant and Hegel*, «Hegel-Jahrbuch» 2007, pp. 97-101), ma che non sembrano incidere tanto da indurre una riformulazione sistematica della dottrina qui espressa.

[122] Per un confronto nella linea indicata: cfr. W. DILTHEY, *Erfahren und Denken*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Teubner, Stuttgart 1957, pp. 74-89; H. JONAS, *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, University of Chicago Press, Chicago 1982; J. MCDOWELL, *Mind and world*, Harward University Press, Cambridge (MA) 1995. L'autore americano introduce la nozione di vita come principio di sintesi tra l'ordine sensibile e l'ordine intellettuale; ma la sua tesi non sembra sufficientemente chiarita nel contesto della dottrina kantiana alla quale egli si riferisce, né l'impostazione del problema, anche nella sua produzione più recente (cfr. ID., *Having the World in View*, Harward University Press, Cambridge Ma-London 2009), sembra emergere oltre il piano gnoseologico; rimanendo entro il quale, esso e l'intera problematica soggiacente del realismo e dell'idealismo, non sembra risolubile. Le difficoltà di Kant intorno alla concezione dell'io, che abbiamo osservato, ci sembrano provarlo in maniera paradigmatica.

te o l'essere artificiale è, invece, derivato e la sua unità è relativa (a un altro essere o a una coscienza esterna). La forma che lo caratterizza è prodotta dalle relazioni causali che esso intrattiene o che gli è conferita dall'uso cui esso si presta. In tale prospettiva, la realtà dell'io, come essere vivente, come "anima", rappresenta il paradigma delle categorie. In esso si rinviene, infatti, la prima nozione e la prima sintesi di esse. La sostanzialità e la causalità, caratteristiche del vivente in generale, vi si manifestano, infatti, in maniera immediata ed esemplare. L'esistenza dell'io appare, dunque, originariamente qualificata secondo le determinazioni delle categorie. L'esperienza dell'io, in tal senso, è, anzi, il fondamento risolutivo del loro significato e il criterio della loro applicazione[123]. Concretamente, le forme proprie della vita personale, l'unità vissuta dell'io e l'esercizio della libertà, rappresentano le matrici fenomenologiche rispettivamente della categoria di sostanza e di causalità.

È, forse, questa un'indebita proiezione soggettiva, esposta al panpsichismo? No, in ogni caso, in quanto si ritiene che la struttura della vita, di cui le categorie sono la concreta articolazione, identifichi il senso esemplare dell'essere, che trova nell'io la sua espressione privilegiata ma non esclusiva. Un tale procedimento compromette la validità universale e necessaria delle categorie? Per rispondere a questa domanda bisogna esaminare in che modo Jacobi interpreta la deduzione delle categorie, cioè la dimostrazione della funzione costitutiva di esse rispetto all'esperienza.

Il primo anello di questa deduzione è dato dall'assioma dell'identificazione intensiva dell'essere con l'essere vivente. Per la fissazione di questo assioma è decisiva l'individuazione esistenziale dell'io, di cui le categorie costituiscono l'immediata e concreta determinazione. Il secondo passaggio consiste nella esplicitazione del significato di

[123] «[Q]uelle [idee] che ho di me stesso, e, di conseguenza dell'essere, della sostanza, dell'azione, dell'identità, e di molto altro, provengono da un'esperienza interna» (G. W. LEIBNIZ, *Discours de Metaphysique*, in *Philosophische Schriften*, Akademie Verlag, Berlin 1990, VI Reihe, 4 Band, Teil B, p. 1572; trad. it. di M. Mugnai–E. Pasini, (*Scritti filosofici di G. W. Leibniz*), Utet, Torino 2000, vol. I, p. 291). «[L]e idee intellettuali o di riflessione sono ricavate dal nostro spirito: e io vorrei sapere come potremmo aver l'idea dell'essere, se non fossimo degli esseri noi stessi, e non trovassimo così l'essere in noi» (ID, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, in *ibidem*, VI Reihe, 6 Band, pp. 85-86; , vol. II, p. 62).

esperienza che ne risulta: l'esperienza è una funzione dell'agire attraverso la quale il soggetto esiste e viene in contatto con il mondo. Poiché quest'agire non si comprende altrimenti che nello scambio causale reciproco tra molteplici sostanze nello spazio e nel tempo, le nozioni universali di queste, le categorie, rappresentano le condizioni strutturali dell'esistenza e dell'esperienza. Un terzo passaggio è rappresentato dalla definizione di un concetto di razionalità capace di render conto del modo in cui il soggetto può concepirsi come soggetto di esperienza, nel senso definito.

Se la ragione deve attingere la situazione del soggetto nel mondo, essa deve in certo modo partecipare della stessa struttura della vita. Ora, la vita è definita dall'attività e dalla percezione. La ragione deve dunque emergere in questo plesso. La soluzione è offerta a Jacobi da una determinazione della struttura della percezione capace a sua volta di corrispondere alle esigenze della razionalità. Due caratteristiche appaiono a questo proposito essenziali: 1. la percezione è una relazione condeterminata dall'attività e dalla passività del soggetto nei confronti dell'oggetto; 2. la percezione attinge immediatamente la realtà del proprio oggetto: la percezione è intenzionale. Ecco un passo esemplare:

> «O deve considerare il principio della ragione come tutt'uno col principio della vita oppure è costretto a fare della ragione un semplice accidente d'un certo organismo (*Organisation*). Per quel che mi riguarda, considero il principio della ragione tutt'uno con quello della vita, e non credo ad un'irrazionale intimo ed assoluto. Attribuiamo la ragione ad un uomo in grado maggiore che ad un altro, in base al maggiore grado di virtù rappresentativa che egli manifesta. Ora la virtù rappresentativa si rivela soltanto reagendo, e corrisponde esattamente alla facoltà di ricevere dagli oggetti impressioni più o meno complete. In altre parole: la spontaneità dell'uomo corrisponde alla sua ricettività»[124].

Come si vede, Jacobi concepisce la ragione come una sorta di percezione, e interpreta la struttura di questa in termini "biologici", come riproduzione a un più alto livello dello scambio funzionale di attività e passività che caratterizza il rapporto tra il vivente e l'ambiente circostante. Tutto ciò non implica un riduzionismo sensista, poiché Jacobi attribuisce al "sensorio" della ragione il rilevamento

[124] *David Hume*, W 2/1, 65-66; trad. it., p. 124.

degli aspetti strutturali della realtà e della stessa esperienza, che per lui vengono a corrispondersi direttamente.

A tale proposito, il filosofo assegna a un'esperienza ontologica di base (*Grunderfahrung*) la determinazione del "prius di ogni esperienza": l'avvertenza della realtà in quanto tale e la sintesi degli elementi e dei rapporti che ne costituiscono la struttura: tra gli altri, l'ordine delle categorie. La percezione della ragione, così determinata, condiziona e accompagna la discriminazione degli oggetti nell'esperienza sensibile e di ogni oggettivazione dell'intelletto.

Tornando all'inizio, il dato della ragione, che, come abbiamo detto, costituisce "il prius di ogni esperienza", ossia l'ambito del trascendentale, trova, secondo Jacobi,, un'esemplificazione primaria nell'esperienza della soggettività. L'esperienza dell'io esistente, in quanto è comprensiva del rapporto operativo dell'io col mondo, è il piano critico e la base fenomenologica su cui è possibile articolare qualsiasi discorso sull'essere. L'autocoscienza è infine la matrice della sostanzialità; la libertà è la matrice della causalità.

Ma come assicurare la portata oggettiva di tale concezione? Per illustrare questo punto bisogna evidenziare come la genesi fenomenologica delle categorie, secondo Jacobi, poggi a sua volta su di un'ontologia. Più precisamente, le categorie articolano la comprensione universale dell'ente finito che ha il suo riferimento immediato e fondamentale nell'io. In tal senso, le categorie riflettono la struttura dell'esistente, che è il dato originario e la condizione della stessa esperienza. Le categorie rappresentano, dunque, dei giudizi costituenti il riferimento di ogni predicazione.

Il procedimento indicato si potrebbe riassumere nei seguenti passaggi.

1) Le categorie descrivono la struttura necessaria dell'ente finito. Se esiste la molteplicità, come di fatto esiste, essa si deve articolare nei termini della sostanza e della causalità nello spazio e nel tempo. L'esistenza finita non è, cioè, pensabile altrimenti che nelle determinazioni fondamentali in cui essa ci si presenta. L'ipotesi monistica (spinoziana) vale come un argomento *per absurdum* riconducibile a un'iniziale evasione dall'esistente, nel mezzo omogeneo e intemporale del pensiero.

«Là dove vi son più cose singole in relazione le une con le altre, vi debba essere e l'azione e la reazione, e la successione delle determinazioni; perché altrimenti non vi sarebbero più molte cose singole, ma soltanto un'unica cosa singola; e viceversa, *ove vi fosse soltanto un'unica cosa singola, non vi sarebbe né azione e reazione, né successione*»[125].

2) Solo in riferimento alla eminente sostanzialità e causalità del vivente, l'esistenza e l'insieme delle relazioni attive e passive che costituiscono la concreta realtà dell'ente finito risultano definitivamente spiegate.

«Il molteplice soltanto nella vita può compenetrarsi e unificarsi. Dove cessa l'unità, l'individualità reale (*reale Individualität*), cessa pure ogni esistenza (*Daseyn*) (...) Tutte le cose veramente reali (*wahrhaft wirkliche Dinge*) sono individui e cose singole e, come tali, esseri viventi, *principia perceptiva et activa* l'uno esterno all'altro»[126].

3) La struttura del vivente offre il modello d'integrazione delle categorie (cfr. 2). Tale integrazione trova luogo nell'essere dell'io. La più compiuta realizzazione delle caratteristiche del vivente, perciò dell'ente finito, si trova infatti in esso. In un testo posteriore troviamo una sintesi assai efficace:

«Quell'io, che chiamiamo il nostro sé, è un duplice parto del tutto e del nulla: la propria anima soltanto un fenomeno… Ma un fenomeno che si approssima all'essenziale (*eine der Wesenheit sich nähernde Erscheinung*)! Spontaneità e vita vi si rivelano immediatamente. Perciò, il puro sentimento e la sostanza dell'anima sono per noi il paradigma (*Urbild*) dell'essere di ogni cosa»[127].

In tale prospettiva c'è, dunque, una determinazione reciproca tra le categorie: l'unità che definisce la sostanzialità corrisponde all'esercizio spontaneo dell'attività, ossia alla causalità in senso proprio. E, per la determinazione ulteriore di queste note nell'unità vissuta del-

[125] *Ibidem*, 60; trad. it., p. 121, sottolineatura nostra.
[126] *Ibidem*, 84, 85; trad. it., pp. 139-140. Si confronti il passo seguente: «l'esistenza di tutte le cose finite si fonda sulla coesistenza e che noi non siamo in grado di farci una rappresentazione di un essere che persista affatto per sé; ma è ugualmente innegabile che siamo ancora meno in grado di farci una rappresentazione di un essere affatto dipendente. Tale essere dovrebbe essere del tutto passivo, eppure non potrebbe esser passivo; poiché quel che non è già qualcosa, non può esser semplicemente determinato a qualcosa» (*La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 163; trad. it., p. 51).
[127] *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 223-224.

l'essere vivente, l'individuazione cosciente dell'io non è possibile né è determinabile altrimenti che sotto queste note. La posizione assoluta dell'io, come l'esistenza in generale (*Wirklichkeit*), non è perciò la presentazione di un dato di fatto, per il resto indistinto, né coincide con l'attività pura dell'intelligenza, ma riceve dall'inizio tale connotazione intensionale, sostanziale e operativa[128]. Ma l'immediatezza dell'io si estende all'esercizio in proprio, cioè personale e spontaneo, di ogni sua attività, dall'ordine sensibile all'ordine intellettuale. L'individuazione dell'io implica la percezione della sua sussistenza singolare e della situazione (causale e spazio temporale) in cui esso si trova nel mondo. A tale proposito, risulta cruciale la continuità di senso e ragione istituita sulla base di una medesima caratterizzazione vitale e intenzionale dell'atto conoscitivo.

Ora, tale esito risulta in effetti risolutivo delle difficoltà che avevamo precedentemente rilevato nella dottrina kantiana. Le categorie non hanno un'esclusiva connotazione passiva, o fattuale, ma piuttosto operativa. Del resto, la soggettività intellettiva non è in opposizione con la sua appartenenza a una realtà sensibile individua. Un punto capitale a tale riguardo è la determinazione della sostanzialità sul fondamento dell'unità intrinseca dell'essere vivente e la sottolineatura del carattere attivo della sensibilità, che ne garantisce la continuità con l'attività dell'intelletto. Inoltre, l'intenzionalità così della sensibilità come dell'intelletto è affidata a una determinazione scambievole di attività e passività nell'unità dell'atto interpretativo in cui definitivamente consiste la conoscenza. Su questi punti risulta specialmente evidente il debito di Jacobi nei confronti di Leibniz, per quanto sia anche evidente lo scarto nell'interpretazione realistica cui Jacobi sottopone le stesse categorie leibniziane.

---

[128] Tale concezione sembra richiamare l'organicismo logico di Hegel e la relativa critica alla deduzione di Kant, che in effetti riprende espressamente diversi motivi jacobiani. È da notare tuttavia che la nozione di vita in Hegel è fortemente improntata alla sua matrice spinoziana, la quale evidentemente si discosta dall'ispirazione realistica e personalistica di Jacobi. Cfr. G. KIRSCHER, *Hegel et Jacobi critiques de Kant*, «Archives de Philosophie» 33 (1970), pp. 801-828; P. JONKERS, *Leben bei Hegel und Jacobi. Ein Vergleich*, «Hegel-Jahrbuch» (2007), pp. 110-115.

Conclusione

In conclusione, la soggettività per Kant coincide con l'attività dell'io come intelligenza. La sussistenza dell'io personale ("io sono") è manifestata dall'intelligenza, ma non è determinabile oggettivamente, se non in modo empirico. La determinazione dell'io, secondo le categorie, costituisce il fenomeno dell'io, come oggetto. L'esistenza dell'io si trova perciò in Kant in un incerto equilibrio: o s'identifica con la soggettività dell'intelligenza (idealismo) o si rimette completamente all'oggettività (empirismo). Abbiamo rilevato nondimeno come Kant abbia voluto salvaguardare la realtà dell'io da una tale riduzione, facendo riferimento ad alcuni passi dove il filosofo riconosce un'anticipazione dell'io rispetto a ogni sua determinazione empirica o riflessiva. A questo punto, ci siamo chiesti come qualificare la posizione esistenziale della soggettività rispetto alle sue determinazioni oggettive, e come articolare l'inerenza ad essa delle note opposte della sensibilità e dell'intellettualità.

Jacobi ci ha offerto un modello risolutivo di tale difficoltà, in quanto egli ridefinisce il senso delle categorie in funzione di un'ontologia che prevede, sul fondamento della nozione di vita, un'immediata corrispondenza dell'essere, dell'agire e della conoscenza. Ne risulta una concezione analogica della soggettività tale per cui la stessa soggettività dell'io rappresenta il modello paradigmatico delle categorie. Le categorie articolano, infatti, secondo Jacobi, il significato dell'esistenza che ha nell'io il suo riferimento immediato e fondamentale.

Al fondo della diversa impostazione di Kant e Jacobi circa la funzione costitutiva dell'io nell'esperienza risulta, infine, la connotazione puramente epistemica ovvero ontologica di questa. Rimane ora da indagare più precisamente la diversa modalità attraverso cui Kant e Jacobi concepiscono l'accesso alla realtà dell'io; e a tale proposito è indispensabile allargare la nostra considerazione anche a Fichte.

3. Fichte e Jacobi interpreti dell'"io penso" di Kant

L'avvio della filosofia di Fichte ha il suo principio nell'io. Essa s'innesta così a pieno titolo nella tradizione inaugurata da Descartes[129]. Il motivo cartesiano, la fondazione immanente del sapere, è ripreso dal filosofo di Rammenau attraverso la mediazione della dottrina dello *ich denke* di Kant. La *Seconda introduzione alla dottrina della Scienza* (1797) è un testo oltremodo interessante al riguardo poiché l'autore vi ridisegna le linee portanti della propria filosofia in diretto riferimento all'opera di Kant. In particolare, egli vi affronta i problemi rimasti inevasi nella *Critica della ragion pura* sulla natura dell'io e sulla sua conoscibilità. Attraverso il commento e l'analisi di alcuni brani cercheremo di rilevare tali problemi in Kant (cfr. *infra*, I), e di verificare se la soluzione avanzata da Fichte risulti soddisfacente (II). In tal senso, l'opera di Jacobi offre, ad avviso di chi scrive, spunti critici e indicazioni positive di grande rilievo (III e Conclusione)[130].

I. Kant sull'esistenza dell'io pensante

L'io è introdotto da Kant nel paragrafo 16 dell'Analitica trascendentale con le famose parole: «l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni». Di qui egli procede a mostrare in che modo esso determini la genesi della conoscenza e ne garantisca la va-

[129] Cfr. R. LAUTH, *Zur Idee der Transzendental-Philosophie*, Pustet, München 1965.

[130] Ricordiamo che per la *Critica della ragion pura* (*KrV*), citiamo dalla traduzione di G. Gentile – G. Lombardo Radice – V. Mathieu (Laterza, Roma-Bari 1995), con qualche modifica e riportiamo la numerazione del testo originale, secondo l'edizione dell'Accademia di Berlino: cfr. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer, (Ak), Bd. III. Per la *Seconda Introduzione alla dottrina della scienza* (d'ora in poi: *Seconda introduzione*) citiamo dalla traduzione di C. Cesa (*Prima e seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999). I numeri tra parentesi quadre nei testi citati per esteso fanno riferimento ai punti corrispondenti del commento.

lidità. È stato osservato come in tale contesto, nella Deduzione trascendentale delle categorie, Kant non s'interessi tanto alla concezione dell'io in sé, o nel suo essere, quanto della sua funzione epistemica di fondamento[131]. Si potrebbe aggiungere che tale indagine non poteva esservi condotta poiché l'essere è definito, secondo Kant, dall'oggettività della rappresentazione sensibile[132]. Del resto, il significato dell'io nella prima critica è precisamente determinato dalla problematica gnoseologica entro la quale esso è considerato[133]. Se questo risulta vero se si guarda al complesso della *Critica della ragion pura*, c'è tuttavia un intero paragrafo della seconda edizione delle Deduzione trascendentale delle categorie, il § 25, che documenta — l'abbiamo già osservato — il tentativo di Kant di assicurare all'io una consistenza ontologica maggiore di quanto non consentissero i limiti già stabiliti nell'Estetica trascendentale e la loro finale riconferma nella nuova versione dei Paralogismi della ragion pura[134].

*Critica della ragion pura (*1787), § 25

> «Al contrario [1], io ho coscienza di me stesso, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione [2], non come io apparisco a me, né come io sono in me stesso, ma solo che sono [3]. Questa rappresentazione è un pensare (*Denken*), non un intuire (*Anschauen)* [4]. Ora, poiché per la conoscenza di noi stessi (*Erkenntnis unserer selbst*) oltre all'operazione del pensiero che riduce all'unità dell'appercezione il molteplice di ogni intuizione possibile, si richiede anche una determinata maniera di intuizione, onde questo molteplice venga data; così la mia propria esistenza (*mein eigenes*

[131] Cfr. D. HENRICH, *Identität und Objektivität*, Winter, Heidelberg 1976.

[132] Cfr. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein* (1961), in Id., *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, Bd. IX), Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 445-480.

[133] Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, cit.

[134] Cfr. H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant*, cit; D. STURMA, "Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage", in G. MOHR–M. WILLASCHEK (a cura di), *Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 391-412; S. CHAUVIER, *Kant et l'égologie*, «Archives de Philosophie» 64/4 (2001), pp. 647-667; A. DEPPERMANN, *Eine analytische Interpretation von 'ich denke'*, «Kant-Studien» 92/2 (2001), pp. 129-152.

Dasein) non è certo fenomeno (e tanto meno parvenza); ma la determinazione della mia esistenza può avvenire solo secondo la forma del senso interno, in quella speciale maniera in cui il molteplice che io unifico, può essere dato nell'intuizione interna; ed io non ho dunque pertanto una conoscenza di me quale sono, ma semplicemente quale apparisco a me stesso. La coscienza di se medesimo (*das Bewusstsein seiner selbst*) è dunque ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso, malgrado tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un oggetto in generale mediante l'unificazione del molteplice in una appercezione [5]. Come per la conoscenza di un oggetto diverso da me, oltre il pensiero di un oggetto in generale (*Objekt überhaupt*) (nella categoria), io ho pure bisogno di una intuizione con cui determinare quel concetto generale [6]; così, per la conoscenza di me stesso, oltre alla coscienza, ovvero oltre al pensare me stesso, io ho pure bisogno di una intuizione di un molteplice entro me, con cui io determini quel pensiero; ed io esisto come intelligenza (*Ich existiere als Intelligenz*) che è consapevole soltanto della sua potenza unificatrice, ma che essendo sottoposta, rispetto al molteplice che deve unificare, a una condizione limitativa che essa chiama senso interno, non può render intuibile quella unificazione se non secondo rapporti di tempo, i quali restano al tutto fuori dei concetti propri dell'intelletto [7]; e può conoscersi quindi solo come apparisce a se stessa, in rapporto con una intuizione (che non può essere intellettuale e data dallo stesso intelletto), ma non come si conoscerebbe se la sua intuizione fosse intellettuale [8]»[135].

a) Commento

1. *Al contrario*. Si riferisce alla chiusura del paragrafo precedente dove era riaffermata la condizione fenomenica di ogni conoscenza oggettiva dell'io, poiché essenzialmente mediata dalla sensibilità interna, sprovvista, come la sensibilità in generale per Kant, di un'intenzionalità reale («con esso intuiamo noi stessi soltanto come veniamo interiormente modificati da noi stessi»), e dal tempo, quale sua condizione soggettiva a priori. «Per ciò che riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenome-

[135] *KrV*, B 157-159; trad. it., pp. 124-125. Se non indicato diversamente, in questo paragrafo ci riferiamo sempre a *KrV*.

no, ma non già per quel che esso è in se stesso»[136]. La tesi è insistentemente ripresa sin dall'Estetica trascendentale[137].

2. *Unità sintetica originaria dell'appercezione*. Il punto è spiegato nel § 16. L'unità dell'io, quale suprema condizione della conoscenza, è qui dichiarata come verità necessaria, perciò come contenuto di una proposizione analitica, ma bisognosa di una ricostruzione del processo nel quale essa si manifesta. L'io non si coglie tematicamente, come oggetto di una rappresentazione — dovrebbe altrimenti presupporre sempre se stesso[138] —, ma si coglie nella sua attività costituente ogni rappresentazione ("sintesi"). «Questa identità comune dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione, contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solo per la coscienza di questa sintesi»[139].

3. *Io ho coscienza di me stesso… solo che sono*. È questa una tesi che è ora introdotta senza anticipazioni, né nella sezione precedente né nella prima edizione dell'opera. L'intero paragrafo 25 sembra ruotare intorno a questa idea estrema della mera esistenza (dell'io: *daß Ich bin*) come contenuto dell'autocoscienza. Idea estrema, poiché sfugge alla divisione precedentemente stabilita, presumibilmente esaustiva, di noumeno e fenomeno; né si trova nella gnoseologia di Kant una funzione capace di renderne conto in maniera coerente. Del resto, la nozione di esistenza che sarà definita nella sezione dedicata alle categorie modali, non pare corrispondergli: «ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale»[140].

4. *Questa rappresentazione è un pensare, non un intuire*. L'intuizione riguarda infatti esclusivamente, secondo Kant, l'essere sensibile. Inoltre, egli assegna alla sensibilità una radicale passività, la quale si oppone alla spontaneità del pensiero[141]. Circa il contenuto dell'appercezione, come atto di pensiero «poiché l'intelletto stesso in noi

[136] B 157; trad. it., p. 124.
[137] Cfr. B 67-69.
[138] Cfr. B 404-405, 422-423.
[139] B 134; trad. it., p. 111.
[140] B 266; trad. it., p. 184.
[141] Cfr. B 133.

uomini non è una facoltà di intuizioni (...) così la sua sintesi, se esso è considerato solo per se stesso, non è evidentemente altro che l'unità dell'atto, del quale egli, come di un atto, è cosciente anche senza sensibilità»[142]. Una determinazione oggettiva non empirica dell'essere può esser data solo dalle prescrizioni della ragione pratica[143]. Altrove, tuttavia, l'atto espresso nell'"io penso" è oggetto di una percezione indeterminata[144]; nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, la percezione dell'atto corrisponde ad una "intuizione immediata", ad un "sentimento dell'esistente" (*Gefühl eines Daseins*)[145].

5. *La coscienza di se medesimo è dunque ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso*. La percezione dell'esistenza dell'io non implica una conoscenza positiva del suo essere. Quest'ultima richiede la mediazione della sensibilità che, per così dire, riempia l'esistenza, come posizione assoluta ma vuota dell'oggetto, con un contenuto di esperienza. L'essere corrisponde, invece, all'esistente determinato come oggetto secondo le condizioni a priori della rappresentazione. Dove si vede confermata, da un lato, l'interpretazione di Heidegger secondo cui l'essere in generale corrisponde per Kant all'"oggettività" (*Sachheit*)[146]. D'altro lato, si avverte come Kant ha colto, altresì, la trascendenza dell'esistente (*Wirklichkeit*), come contenuto di una sorta di esperienza, dato antecedentemente alla sua articolazione formale o predicativa, eppure non sensibile e in sé attivo, e perciò irriducibile alla datità di un "oggetto".

6. *Oggetto in generale… concetto generale*. Si noti la ridescrizione in termini oggettivi e logici della differenza precedentemente stabilita tra esistenza, come presentazione originaria dell'io, e la sua determinazione categoriale. Tale passaggio è esplicito nel capitolo dei Paralogismi della ragion pura: «Il pensiero preso per sé, è puramente la

---

[142] B 154; trad. it., p. 122. Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 452, 457-458; K. DÜSING, *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, «Studi kantiani» 6 (1993), pp. 23-46.

[143] Cfr. B 430.

[144] Cfr. B 423 in nota.

[145] Cfr. *ivi*, 334 nel corpo e in nota; M. FRANK, *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre*, in ID., *Selbstbewußtseins-theorien von Kant bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, pp. 416-432.

[146] Cfr. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein* (1961), cit.

funzione logica, quindi mera spontaneità dell'unificazione del molteplice di una intuizione puramente possibile (...) Con ciò, io non mi rappresento me stesso né come sono, né come mi apparisco; ma penso me solo come ogni oggetto, in generale, astraendo dal modo d'intuirlo»[147]. Ma, nell'interpretazione della suddetta distinzione, sembravano concorrere aspetti svolti nella precedente trattazione, ed altrove rintracciabili, assai più complessi: la distinzione del contenuto formale dell'oggetto dalla sua posizione in esistenza[148]; la distinzione di piani implicita alla necessaria presupposizione dell'io dinanzi ad ogni sua oggettivazione[149]; la caratterizzazione operativa dell'io come attività spontanea[150].

7. *Io esisto come intelligenza*. Si noti la forza espressiva di questa affermazione. L'esistenza dell'io è qualificata come l'imporsi di una potenza formatrice originariamente attiva, l'intelligenza, ma necessariamente vincolata al materiale di esperienza. Il rapporto con la sensibilità è, quindi, caratterizzata in termini produttivi. La spontaneità dell'atto è, inoltre, scorta attraverso il suo effetto nella sensibilità, dov'è determinata secondo le particolari condizioni ontologiche ed epistemiche di questa: la temporalità e la fenomenicità. Si ricordi che, secondo Kant, la pura molteplicità è il dato elementare della conoscenza e che essa ed ogni complesso costituito non possono essere altrimenti intesi che in funzione dell'opera dell'intelletto che collega successivamente ogni membro all'altro, secondo rapporti (o schemi) temporali a priori. In generale, conforme all'impostazione distintiva del criticismo, la materia del dato di esperienza non è in sé strutturata, ma ogni strutturazione gli è effettivamente conferita dall'intelletto[151].

8. *Se la sua intuizione fosse intellettuale*. La negazione della possibilità per l'uomo di un'intuizione intellettuale è una tesi che Kant ribadisce lungo tutta la *Critica della ragion pura* e che sarà definitivamente confermata in (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796), in diretta opposizione a Jacobi. Due

[147] B 428-429; trad. it., p. 277.
[148] Cfr. B 620-631.
[149] Cfr. B 404-405.
[150] Cfr. B 129-133, 154.
[151] Cfr. B 129.

istanze risultano decisive a tale riguardo: 1. l'intuizione intellettuale postula la possibilità di conoscere senza la mediazione della sensibilità. Ora, la nostra intuizione, invece, è «sensibile perché non è originaria» ossia «è dipendente dall'esistenza dell'oggetto»[152]. 2. Per ciò che ne consegue per l'io, l'io potrebbe identificarsi con la pura intelligenza, senza che il suo essere debba venir determinato sensibilmente. Ma come potrebbe l'io, cioè l'uomo quale soggetto ed oggetto di conoscenza, riconoscersi in questo modo? «Che io distingua la mia propria esistenza, come di un essere pensante, da altre cose fuori di me (a cui appartiene anche il mio corpo), è (...) una proposizione analitica; le altre cose infatti sono tali in quanto le penso distinte da me. Ma, se questa coscienza di me stesso senza cose fuori di me, onde mi sono date rappresentazioni, sia possibile, e quindi se io possa esistere semplicemente come essere pensante (senza esser uomo), con ciò io non lo so»[153].

b) Analisi

Riprendiamo il filo dei punti commentati. Kant distingue la conoscenza oggettiva (*Erkenntnis*) dalla coscienza (*Bewusstsein*) dell'io. La prima è sottoposta alle condizioni della conoscenza empirica in generale: l'io si conosce come fenomeno. La seconda attesta l'esistenza dell'io non altrimenti connotata che attraverso l'atto di pensiero che è il medio di quella attestazione ed il necessario presupposto, in sé inoggettivabile, della conoscenza oggettiva. Nella determinazione di tale posizione originaria dell'io, Kant oscilla tra una caratterizzazione formale o logica, quale residuo della rimozione da un oggetto concreto (o sostanza) di ogni predicato, ed una caratterizzazione modale o empirica, come affermazione assoluta di un "oggetto" fuori dalla possibilità ideale del pensiero nell'esistenza, ossia nella possibilità di percezione.

Considerando quest'ultimo punto, si potrebbe domandare: l'atto di pensiero, 1) rivela e qualifica l'esistenza di un certo soggetto, da esso in certo modo distinto, perciò l'esercizio che questi ne compie in proprio, quale manifestazione particolare (temporale) del suo stes-

[152] B 71; trad. it., p. 74.
[153] B 409; trad. it., p. 267.

so essere; 2) o piuttosto, rivela l'esistenza del pensiero, come attività universale e sussistente, quale presupposto trascendentale di ogni determinazione ed attribuzione? Solo la prima ipotesi è coerente con l'auto-attribuzione dell'intelligenza quale proprietà universale di un certo io («questa spontaneità fa che *io mi dica* intelligenza», sottil. nostra). Per confermare tale conclusione, del resto esplicitamente sostenuta da Kant, rimane da interpretare la coscienza dell'esistenza (dell'io) nella cornice della sua dottrina e determinare il modo secondo il quale tale auto-attribuzione potrebbe esservi operata.

Se l'esistenza è riducibile ad un predicato empirico, in quanto essa, quale condizione materiale di ogni esperienza, significa la fattualità di uno stato di cose che ha per soggetto una sostanza sensibilmente determinabile[154], allora potrebbe ben attribuirsi all'io individuo che nell'atto di pensare riconosce se stesso. Soltanto, secondo Kant, l'io individuo, come esistente empiricamente determinato, andrebbe raggiunto al termine del processo costruttivo della conoscenza oggettiva. Ma poiché l'io oggetto suppone un io conoscente, come si deve determinare quest'ultimo? In particolare, com'è possibile stabilire l'identità, supposta nell'autocoscienza, tra l'io pensante e l'io pensato?

Come si vede, si ha una circolarità che non riguarda tanto la necessaria presupposizione dell'io ad ogni pretesa di oggettivazione riflessiva[155] — come si è notato, Kant distingue la conoscenza oggettiva dalla coscienza dell'io —, quanto la più precisa determinazione del suo contenuto: *chi è l'io pensante?*

Tale difficoltà risalta maggiormente se si bada che Kant attribuisce al soggetto dell'"io penso" e all'io come oggetto di conoscenza opposte proprietà ontologiche, come appare esemplarmente nella terza antinomia della Dialettica trascendentale e nei tardi *Progressi della metafisica*. L'essere pensante è spontaneamente attivo, perciò è libero. L'essere pensato è determinato nello spazio e nel tempo secondo leggi causali, come ogni altro fenomeno. Solo l'io dell'"io penso" è, quindi, portatore delle note della soggettività. L'io empirico soggiace, invece, alle condizioni che caratterizzano ogni realtà del

[154] Cfr. B 266.

[155] Cfr. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967.

mondo e che ne vincolano la possibilità di conoscenza: la fattualità (contingenza) del suo essere e il determinismo quale norma delle sue relazioni.

> «"Io sono cosciente di me stesso" è un pensiero che racchiude già un doppio io, l'io come soggetto e l'io come oggetto (...) Ma non ci si vuole con ciò riferire ad una doppia personalità, ché solo l'io, l'io penso e intuisco, è la persona, mentre l'io dell'oggetto da me intuito, è, al pari degli altri oggetti fuori di me, la cosa»[156].

La tesi premessa, "io sono cosciente di me stesso", descrive il fatto elementare in cui è dato non un puntuale e determinato atto di conoscenza di sé, ma l'autocoscienza come modo d'essere proprio dell'uomo come persona[157]. L'analisi della tesi giunge tuttavia tramite un'interpretazione dell'autocoscienza secondo lo schema della conoscenza oggettiva (soggetto-oggetto) ed una serie di sostituzioni corrispondenti (io = soggetto pensante =persona / me = oggetto = cosa), ad una conclusione paradossale. Il "me stesso" di cui l'io ha coscienza (pensiero, intuizione) è una cosa. L'identità vissuta dell'autocoscienza espressa nella tesi risulta scissa in due termini opposti.

Ci si potrebbe dunque chiedere, posto il compito di spiegare l'autocoscienza come manifestazione e forma dell'io: 1) come può l'io dell'"io penso" identificarsi nell'io empirico (il *me*, l'io come oggetto) o l'io empirico nell'io dell'"io penso"? L'uso ordinario di "io" rinvia ad un esistente individuo, lo stesso soggetto parlante, connotandone implicitamente l'essere sensibile ed il potere riflessivo[158]. L'affermazione "io penso" suppone che questo oggetto (io), che nell'atto espresso ("io penso") si manifesta empiricamente a qualcuno (anche a se stesso), sia altresì il soggetto dell'atto significato (il pensare). Ma secondo Kant, l'"io penso", come espressione del pensiero in atto, non può essere determinato empiricamente, né il soggetto empirico può essere portatore del pensiero, poiché è piuttosto un suo oggetto.

---

[156] *Preißschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, 270; trad. it. di G. de Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 163-164.

[157] Cfr. *Anthtropologie im pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, § 1.

[158] Cfr. I. Brink, *The indexical "I". The First Person in Thought and Language*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997.

Ancora, 2) se l'esistenza è un predicato empirico (nel senso indicato), come può inerire ad un'attività non sensibile come il pensiero? Kant nega la possibilità dell'intuizione intellettuale, almeno nei limiti della posizione trascendentale. Pure attribuisce all'io connotato nell'"io penso" l'esistenza come originaria datità, caratterizzandone conseguentemente l'apparire come una "percezione indeterminata" espressa in una "proposizione empirica"[159]. Il contenuto dell'"io penso", come spontanea attività cosciente, fa mostra immediata di sé e tale auto-posizione non è riducibile all'identità formale di un concetto né alla determinatezza empirica di un "oggetto" sensibile. Inoltre, l'atto espresso nell'"io penso", il pensiero, non è in sé empirico. Ma il suo accadere e manifestarsi, che si verifica sempre in riferimento ad una rappresentazione sensibile, non è esprimibile altrimenti che in termini empirici[160].

In sintesi, la presupposizione dell'io come è necessaria per ogni conoscenza oggettiva così è necessaria alla conoscenza di sé. L'"io penso" (*cogito*) implica immediatamente, da parte dello stesso soggetto, l'affermazione della propria esistenza (*sum*)[161]. Ma com'è determinabile l'io esistente, cioè il contenuto di tale presupposizione? Nuovamente, con il pensiero è data l'esistenza di un soggetto da questo distinto, l'io pensante, o è dato, invece, il mero accadere del pensiero? In quest'ultimo caso, l'io connotato dall'"io penso" sarebbe identico al pensiero in atto, sì che la coscienza del pensiero non implicherebbe l'attribuzione ad un determinato soggetto. Donde il paradosso, come ebbe a notare Lichtenberg, dell'espressione personale, attiva e cosciente, "io penso", di una realtà, per ipotesi, impersonale, il pensiero[162].

---

[159] Cfr. B 422.

[160] Cfr. *ibidem.* Diversamente, H. Klemme e T. Rosefeldt interpretano l'empiricità dell'"io penso" in base al suo riferimento, ma non esaminano lo statuto dell'atto come tale. Cfr. H. KLEMME, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Meiner, Hamburg 1996; T. ROSEFELDT, *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Philo, Berlin 2000.

[161] Cfr. A 354-355.

[162] Cfr. G. ZÖLLER, *Lichtenberg and Kant on the Subject of Thinking*, «Journal of the History of Philosophy» 30 (1992), pp. 417-441.

II. Fichte e la concezione sistematica dell'io

Nella *Seconda introduzione alla dottrina della Scienza*, Fichte affronta alcuni dei problemi delineati facendo diretto riferimento alla *Critica della ragion pura*. Egli vuole qui mostrare ai suoi critici kantiani, e a Kant, che la *Wissenschaftslehre* non è estranea alla filosofia trascendentale ma che, anzi, solo essa viene in suo soccorso[163]. Si è notata la difficoltà in cui si trovava il filosofo di Königsberg nello spiegare ciò che potremmo chiamare la "coscienza esistenziale" dell'io. Questa richiedeva un facoltà capace di attingere una realtà vivente in maniera immediata, al di qua della sua determinazione oggettiva, l'intuizione. Ma l'intuizione aveva ora per oggetto una realtà non sensibile, lo stesso soggetto pensante. Il problema consisteva, dunque, nello sciogliere l'apparente contraddizione insita nel concetto di un'intuizione intellettuale.

Soffermiamoci su di un passo dove la questione è esaminata da Fichte (1: § 5) e verifichiamo se egli giunga di qui ad una concezione dell'io più consistente (2: § 11)[164].

1. L'intuizione intellettuale

Seconda introduzione alla dottrina della scienza, § 5

«Chiamo intuizione intellettuale questo intuire se stesso che si pretende dal filosofo nel compiere l'atto per il quale l'io gli si genera [1]. Essa è la coscienza immediata che io agisco, e di che cosa faccio nell'agire: è ciò in grazia di cui io so qualche cosa perché lo faccio

[163] Cfr. M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.

[164] Cfr. E. HEINTEL, "Zum Begriff des Menschen als 'Daseinde Transzendentalität'", in *L'Héritage de Kant*, Beuchesne, Paris 1982, pp. 311-328; J. TABER, *Fichte's Emendation of Kant*, «Kant-Studien» 74/4 (1984), pp. 442-459; G. DI TOMMASO, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986; F. NEUHOSUER, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; J.P. MITTMANN, *Das Prinzip der Selbstgewißheit*, Athenäum Hain Hanstein, Bodenheim 1993; K. DÜSING, *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, «Fichte-Studien» 7 (1995), pp. 7-26; G. ZÖLLER, *Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99)*, «Revue Internationale de Philosophie» 206/4 (1998), pp. 641-663; C. HANEWALD, *Absolutes und Existenzgewißheit des Ich*, «Fichte-Studien» 20 (2003), pp. 13-25.

[2][165]. Che si dia una tale facoltà dell'intuizione intellettuale non può dimostrarsi per concetti (*Begriffe*), come non può ricavarsi da concetti cosa essa sia [3] (...) È però possibile far capire a ciascuno, e in quell'esperienza (*Erfahrung*) che egli stesso ammette, che tale intuizione intellettuale si presenta in ogni momento della sua coscienza. Non posso fare un passo, né muovere mano o piede, senza l'intuizione intellettuale della mia autocoscienza in queste azioni; soltanto per essa io distinguo il mio agire, e me in esso, dall'oggetto dell'agire, in cui m'imbatto [4] (...) Ma anche ammesso si debba concedere che non si dia una coscienza immediata e isolata dell'intuizione intellettuale, per quale via il filosofo giunge a conoscerla, e a farsene una rappresentazione isolata? La mia risposta è: nello stesso modo, senza dubbio, con cui egli giunge a conoscere l'intuizione sensibile e a farsene una rappresentazione isolata, cioè traendo conclusioni a partire da evidenti fatti di coscienza [5]. Il processo argomentativo per cui il filosofo giunge a questa affermazione dell'intuizione intellettuale è il seguente: io mi propongo di pensare questa o quella cosa determinata, e ne segue il pensiero determinato; mi propongo di fare questa o quella cosa determinata, e ne segue la rappresentazione che ciò accade. Questo è fatto di coscienza (*Tatsache des Bewußtseins*). Se considero tutto questo secondo le leggi della coscienza meramente sensibile, in esso non c'è niente di più di ciò che si è indicato, cioè un susseguirsi di certe rappresentazioni: io acquisterei consapevolezza soltanto della loro successione nel tempo, e questo è tutto ciò che potrei affermare [6] (...) In questa prospettiva io rimango meramente passivo, sono la scena immobile (*der ruhende Schauplatz*) sulla quale rappresentazioni erano sostituite da rappresentazioni, e non il principio attivo che le avrebbe prodotte. Ora però io faccio mio questo principio, e non posso rinunziare a questa assunzione senza rinunziare a me stesso; come è possibile [7]? Negli ingredienti sensibili da me indicati non c'è niente che mi autorizzi a ciò; c'è quindi una coscienza particolare, e immediata, dunque un'intuizione — e non un'intuizione sensibile, volta soltanto a un sussistere materiale, ma

[165] «Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung.* Sie ist das unmitellbare Bewußtsein; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue» (*ad loc.*)

intuizione della semplice attività che è qualcosa di progrediente e non di fermo, che è vita e non essere[166] [8]»[167].

a) Commento

1. *Chiamo intuizione intellettuale… l'atto per il quale l'io gli si genera*. La dottrina dell'intuizione intellettuale appare sistematicamente formulata nell'opera successiva alla prima versione della dottrina della scienza (1794). Fichte vi adotta una metodologia "genetica", di radicale ricostruzione del mondo dell'esperienza dall'io, come principio costituente. Quest'ultimo è sempre attinto dalla necessaria, sua immediata auto-posizione. Ma piuttosto che procedere, come prima, dall'evidenza di tale struttura, quale risultato di una riflessione astrattiva, egli avanza ora in modo induttivo, facendo rilevare la realtà dell'io operativamente, nel compimento della stessa riflessione proposta al lettore. «La prima domanda sarebbe dunque questa: come è l'io per se stesso? E il primo postulato sarebbe: pensati, costruisci il concetto di te stesso; e osserva come lo fai»[168].

2. *La coscienza immediata che io agisco, e di che cosa faccio*. Riconosciuto il carattere operativo della conoscenza dell'io, Fichte ne riconduce la modalità ed il grado di certezza all'immediatezza dell'agire cosciente. La coscienza non descrive l'agire come un fatto ma ne accompagna lo stesso accadere. L'io è colto attraverso l'attività, poiché il concetto dell'io si genera attraverso un atto riflessivo ed è quindi identificato con esso. In altro modo, Fichte lega l'autocoscienza non solo all'agire in generale e alla riflessività del pensiero, ma all'agire pratico in rapporto transitivo col mondo sensibile: «Io trovo me stesso operante nel mondo sensibile. Di qui ha inizio ogni coscienza; senza questa coscienza del mio attivo operare non vi è alcuna autocoscienza»[169].

[166] «[M]ithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewußtsein, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der bloßen Tätigkeit, die nichts Stehendes ist, sondern ein Fortgehendes, kein Sein, sondern ein Leben» (*ad loc*).

[167] *Seconda introduzione*, GA I/4, 216-218; trad. it., pp. 44-47.

[168] FICHTE (d'ora in poi in questo capitolo omettiamo l'indicazione dell'autore), *Seconda introduzione*, GA I/4, 213; trad. it., p. 40.

3. *Che si dia… non può dimostrarsi per concetti*. La tesi si può spiegare riferendosi ora al carattere soggettivo ora al carattere operativo dell'intuizione intellettuale e del suo contenuto. La riduzione logica dei concetti richiede, infine, l'attività dell'io pensante che li costituisce ed apprende. Tale attività non può essere definita né può essere dimostrata da un'istanza oggettiva distinta, ma deve presentarsi da sé, pena un ricorso all'infinito nella riflessione. Inoltre, l'attività non può essere rappresentata in un concetto, pena il suo decadere come tale. A tale indimostrabilità intrinseca dell'agire soggettivo, Fichte aggiunge altrove il suo aspetto libero, ciò per cui il suo essere non può essere legato ad un principio causale che lo necessiti sul piano reale, ma al presentarsi di una necessità di ordine morale (*Aufforderung*) cui l'io liberamente corrisponde. «L'attività di chi rappresenta, che assume come principio di spiegazione delle rappresentazioni, l'idealista la fa vedere effettivamente nella coscienza, e ovviamente, non in una rappresentazione necessaria e perciò data e trovata, ma in una rappresentazione libera da produrre attivamente»[170].

4. *Soltanto per essa io distinguo il mio agire, e me in esso*. L'intuizione intellettuale è ora assimilata alla stessa autocoscienza. Come la presenza del soggetto connota ogni azione dell'io e ne condiziona l'auto-attribuzione, così pure l'intuizione intellettuale. O piuttosto, l'intuizione intellettuale esplicita per chiunque, non solo per il filosofo, l'autocoscienza costitutiva della vita personale, dove l'io ha sempre presente se stesso "di scorcio", fino alla chiara distinzione della soggettività. In ogni caso, l'autocoscienza è qui riconosciuta quale caratteristica della vita umana che è presente ad ogni sua applicazione e ad ogni livello riflessivo. Tale impostazione risulta, invece, compromessa nei luoghi in cui Fichte assegna alla coscienza un naturale oblio, che sarebbe superato soltanto dalla riflessione filosofica. Il rapporto di vita e riflessione è, infatti, conseguentemente descritto nei termini oppositivi di soggetto e oggetto. «La vita è propriamente non filosofare; filosofare è non vivere (...) È un'opposizione completa, e un punto di unione non è possibile altrimenti che come il com-

[169] *Sittenlehre* 1798, GA I/5, 22-23; trad. it. di C. de Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 5.

[170] *Wissenschaftslehre "nova metodo"* (ed. Halle), GA IV/2, 23; trad. it. di R. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, p. 37.

prendere la X che soggiace al soggetto-oggetto, all'io; eccetto che nella coscienza del vero filosofo cui sono presenti entrambi questi punti»[171].

5. *Per quale via il filosofo giunge a farsene una rappresentazione isolata?* Ammesso che l'intuizione intellettuale, come atto manifestante l'io, non emerga mai alla coscienza come un dato immediato, isolato od astratto, ma che l'io appaia sempre implicato in un rapporto, come può il filosofo giungere a parlare dell'intuizione intellettuale e dell'io in quanto tali? Il problema consiste nel difendere l'originario e specifico apparire dell'io rispetto all'apparire dell'essere oggettivo, senza negare il necessario riferimento dell'io a questo, sia nel conoscere sia nell'agire. È chiaro come in tale contesto Fichte cerchi di far emergere l'intuizione intellettuale dallo stesso tessuto dell'impostazione kantiana. Egli non mira ad una dimostrazione dell'intuizione intellettuale, il che sarebbe contraddittorio rispetto a quanto prima dichiarato. Il procedimento è piuttosto negativo o dialettico: mostrare, da un lato, che non è possibile derivare l'io per costruzione, come potrebbe suggerire un'interpretazione empiristica dell'unità sintetica di Kant; d'altro lato, che il discorso sull'"io penso" presuppone una coscienza immediata dell'io e della sua attività come fonte da cui il filosofo attinge per ricavarne un concetto astratto.

6. *Io acquisterei consapevolezza soltanto della loro successione*. È ora sviluppata una dimostrazione per assurdo, assumendo l'ipotesi di una radicale riduzione fenomenologica, in senso humiano, dell'io e dell'agire. La negazione di una specifica datità dell'io è ricondotta agli esiti di un estremo oggettivismo. L'univoca concentrazione sull'apparire, lascia in ombra il soggetto agente. Avremmo, così, una sequenza di dati, ma non avremmo il principio reale che li lega. Il soggetto da causa diverrebbe spettatore delle supposte "sue" azioni. In modo analogo, Fichte contesta l'interpretazione di quanti sostengono che il concetto di io in Kant sarebbe ricavato, a posteriori, per identificazione del medesimo soggetto nei diversi atti di pensiero. «Ma di quale Io si parla? Forse quello che i kantiani mettono tranquillamente insieme ricavandone gli elementi da un molteplice di rappresentazioni, in nessuna delle quali l'io era, mentre è in esse tut-

[171] Allegato alla Lettera a Reinhold e Jacobi, 22 aprile 1799, GA III/3, 333.

te insieme [?]»[172]. In tal modo, Fichte osserva che l'io è presupposto alla possibilità di un'ipotetica sua identificazione successiva negli atti.

7. *Ora però io faccio mio questo principio*. Che l'io sia soggetto agente non può essere negato senza negare l'io stesso. Come si è visto, l'io si coglie attraverso l'attività e come principio di attività. D'altro lato, è sottolineata la componente pratica dell'affermarsi dell'io, quindi dell'atto e dello stesso contenuto dell'autocoscienza. Il riconoscimento dell'assolutezza o relatività dell'io (della sua autonomia o dipendenza, attività o passività; e, sul piano epistemico, della sua immediatezza o mediatezza) porta ad espressione un precedente impegno dalla libertà mediante cui la realtà dell'io è stata effettivamente qualificata in un modo o nell'altro. Questo punto è rimarcato nella *Prima introduzione alla dottrina della scienza*. «Alcuni, che non si sono ancora innalzati al pieno sentimento della loro libertà, e della loro assoluta indipendenza, trovano se stessi soltanto nella rappresentazione delle cose; essi hanno soltanto quell'autocoscienza dispersa, fissa agli oggetti, che va messa insieme dalla molteplicità di essi (...) Chi, invece, è consapevole della propria autonomia, e della propria indipendenza da tutto ciò che è fuori di lui — e lo si diventa soltanto perché, per opera propria ci si è resi qualcosa —, costui non bisogno delle cose come sostegni del suo sé »[173].

8. *Intuizione della semplice attività*. L'oggettività sensibile non esprime di per sé il soggetto cui essa si manifesta. La radicale riduzione operata non consente di recuperare l'io, che, tuttavia, è un presupposto irrinunciabile. L'io rivendica, dunque, una fonte autonoma di conoscenza. Dev'essere un'intuizione, poiché l'essere dell'io non può venir colto attraverso un altro medio, senza contraddizione. L'intuizione che deve essere introdotta per rendere conto dell'apparire dell'io non ha, però, ad oggetto, come l'intuizione in generale per Kant, l'ordine sensibile. La realtà presente non corrisponde, in tal caso, a quanto soddisfa le condizioni della conoscenza sensibile o alla determinatezza spazio temporale in cui è sempre pensata la real-

[172] *Seconda introduzione*, GA I/4, 228; trad it., p. 57.
[173] *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, GA I/4, 194-195; trad. it. pp. 18-19.

tà esistente, la sostanza materiale. La determinatezza che inerisce alla sostanza sensibile, quale realtà qualificata dal semplice sussistere, impedisce che una tale caratterizzazione venga trasferita all'io. L'io, in quanto coincide con l'attività dell'intelligenza, non è, quindi, comprensibile nei termini dell'essere: «all'intelligenza non può essere attribuito (...) un essere in senso proprio, né un sussistere — perché ciò è il risultato di una azione reciproca, e non esiste né viene presunto niente con cui l'intelligenza potrebbe essere posta in azione reciproca. Per l'idealismo l'intelligenza è un agire, e assolutamente niente più; non si deve chiamarla un che di attivo, in quanto con questa espressione si intende qualcosa di sussistente al quale si accompagni l'attività»[174].

b) Analisi

L'intuizione intellettuale, secondo Fichte, non termina, come nella sua versione criticata da Kant, nella determinazione del contenuto intelligibile di una "cosa", sia una realtà esterna sia la realtà dello stesso soggetto, in una rappresentazione. Essa afferisce, invece, al campo d'immediata presenza del soggetto nel suo agire e di quanto è dato con esso. In tal senso, l'intuizione intellettuale non ha un'intenzionalità oggettiva ma soggettiva; non ha per contenuto un ente ma un agire.

Da un lato, Fichte mostra come sia questa la prospettiva che, come presupposto implicito, anima l'esperienza nel suo senso più comprensivo; in un senso, cioè, esteso ad ogni atto e ad ogni situazione in cui l'io si trova coinvolto. Ogni determinazione predicativa dell'io presuppone un'attività riflessiva che, come tale, non può essere derivata da altre istanze. Solo essa presiede all'individuazione dell'io, la quale condiziona la possibilità di ogni sua qualificazione e rapporto. D'altro lato, egli confuta la pretesa di riattingere il senso immediato dell'io da una verifica oggettiva. Una riduzione in senso oggettivistico, ulteriormente ristretta in senso empiristico, lascerebbe sempre alle spalle ciò che pretende di afferrare; né potrebbe mai recuperare la presenza dell'io nei suoi atti, ch'era il dato che si doveva

[174] *Ibidem*, 199-200; trad. it., p. 25.

spiegare. Da questa conclusione, Fichte torna al dato dell'autocoscienza, precisandone il contenuto.

L'intuizione, come immediata avvertenza dell'io, dovrebbe riferire non qualcosa di fisso, fattualmente dato e determinato, ma qualcosa d'in sé attivo, come autodeterminantesi. Posto che l'essere sia definito per opposizione all'agire, come qualificazione caratteristica della sostanza, e posto che quest'ultima debba essere identificata nella determinatezza reale ed intenzionale dell'essere sensibile, la realtà dell'io, com'essa si manifesta alla coscienza nel pensiero e nella prassi, dev'essere, altrimenti, connotata dalla spontaneità ed immediatezza dell'agire vitale: come «qualcosa di progrediente e non di fermo, che è vita e non essere».

Fichte assegna dunque alla coscienza dell'agire soggettivo un'immediatezza che, invece, sottrae alla conoscenza dell'essere. Analogamente a Kant, l'essere è in tal modo univocamente qualificato in senso intenzionale, come oggetto di una rappresentazione corrispondente alla determinatezza e fattualità della sostanza sensibile[175]. Per entrambe queste note, la nozione dell'essere manca di assolutezza[176]. Ma l'io esistente sfugge a tale limitazione. La sua realtà dev'esser mantenuta nel suo carattere immediato ed in sé attivo, ed essere, perciò, colta in una modalità diversa dalla rappresentazione. È questo, infatti, il dato dell'autocoscienza, conforme all'esperienza della libertà e della coscienza morale. L'unica modalità che, secondo Fichte, soddisfa tali condizioni è l'intuizione intellettuale per mezzo della quale l'io viene a coincidere con la stessa attività intelligente.

Si badi che per il filosofo tedesco è l'intelligenza il soggetto, il fondamento e la determinazione più sintetica dell'attività in generale, e quindi dell'agire dell'io[177]. Da tal punto di vista, l'intuizione intellettuale sembra corrispondere alle note prescritte da Kant per l'autocoscienza: «io non posso determinare la mia esistenza come quella di essere spontaneo; ma io mi rappresento solo la spontaneità del mio pensiero»; «l'unità dell'atto, del quale egli, come di un atto, è cosciente anche senza sensibilità». Col vantaggio che ora è esplicitamente giustificato il motivo per cui la coscienza dell'atto, in cui l'au-

[175] Cfr. *Rükerinnerungen, Antworten, Fragen*, GA II/5, 154.
[176] Cfr. *Wissenschaftslehre "nova metodo"* (ed. Halle), GA IV/2, 39.
[177] Cfr. *Sittenlehre*, 1798, GA I/5, 50-51, 133.

tocoscienza consiste, dev'essere compresa nei termini dell'intuizione (o percezione). Tale motivo consiste nel carattere (realmente ed epistemicamente) originario dell'attività. L'attività in generale non può essere rappresentata in un concetto né può essere dimostrata senza contraddizione, o senza presupporre come dato per altra via il suo contenuto. Ciò vale specialmente per l'agire proprio dell'io: l'intelligenza e la libertà. Questo punto è efficacemente sintetizzato in un passo di Schelling contemporaneo al testo che stiamo esaminando.

> «Tale conoscenza è detta "intuizione", poiché immediata, "intellettuale", poiché tale conoscenza ha per oggetto un'attività che s'innalza sopra tutta l'empiria e non può mai essere raggiunta attraverso concetti. Infatti, ciò che è espresso in concetti rimane in quiete. Ci sono concetti soltanto per oggetti e per ciò che è limitato ed è intuito sensibilmente. Il concetto del movimento non è il movimento stesso, e senza l'intuizione non sapremmo che cosa sia. La libertà viene afferrata soltanto dalla libertà, l'attività dall'attività»[178].

Ma se l'intuizione intellettuale offre un reale accesso alla soggettività (in quanto l'interpretazione datane da Fichte scioglie il nodo all'origine delle perplessità di Kant a tale proposito, discernendo la modalità intenzionale dell'intuizione, come attingimento immediato della realtà, dal suo contenuto, la realtà sensibile, ed attribuendo realtà ed immediatezza all'agire), si ha ancora la difficoltà di determinarne l'esercizio ed il contenuto in rapporto all'io esistente da cui si era partiti per rilevarla («non posso fare un passo, né muovere mano o piede, senza l'intuizione intellettuale della mia autocoscienza in queste azioni»)[179]. Avevamo notato come fosse dettata da tale istanza antropologica (il necessario riferimento dell'attività pensante ad un sostrato sensibile sia nel soggetto sia nell'oggetto), la maggiore riserva che tratteneva Kant dal riconoscimento dell'intuizione intellettuale.

D'altra parte, abbiamo notato la difficoltà del filosofo di Königsberg nel trattenere nei limiti del suo "umanesimo" l'infinità sottesa

---

[178] F. W. J. SCHELLING, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, 1796/1797, in *Schellings Werke*, Bd. I, München, Beck, 1979, p. 325.

[179] Su questa applicazione "empirica" dell'intuizione intellettuale si sofferma X. Tilliette, ma non sembra rilevarne la problematicità nel senso che stiamo osservando: cfr. ID., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 241 e ss.

alla spontaneità dell'"io penso" da lui stesso stabilita. La realtà individua dell'io esistente, l'uomo (N. N.), già supposto soggetto dell'intuizione intellettuale e destinatario dell'invito alla riflessione («pensati... e osserva come lo fai»), non può essere altrimenti descritta che nei limiti dell'essere sensibile. Ma se questa rappresentazione costringe ad una determinazione intenzionale dell'io come oggetto, si ha la difficoltà di determinare la realtà e l'autocoscienza del soggetto cui tale rappresentazione si manifesta.

In particolare, come l'io individuo esistente diviene cosciente di sé, posto che l'intuizione intellettuale, che dovrebbe, appunto, spiegarne l'autocoscienza, afferisce ad una pura attività? Il problema già riscontrato in Kant circa l'attribuzione dell'esistenza e del pensiero all'io individuo sembra ripresentarsi inalterato: come garantire la soggettività dell'io individuo, e quindi la reale portata esplicativa dell'intuizione intellettuale nei riguardi dell'autocoscienza? Per affrontare questo problema conviene soffermarsi sul contenuto dell'intuizione intellettuale, l'io, e determinarne con maggiore precisione il significato.

2. La nozione dell'io

Seconda introduzione alla dottrina della scienza, § 11

«Voglio ancora far cenno, con due parole, a una singolare confusione: quella tra l'io, inteso come intuizione intellettuale, da cui la dottrina della scienza prende le mosse, e l'io, inteso come idea (*als Idee*), con cui essa conclude [1]. Nell'io come intuizione intellettuale c'è soltanto la forma dell'egoità (*die Form der Ichheit*), l'agire ritornante in se stesso, che diventa naturalmente anche contenuto dell'io — tale intuizione a suo luogo è stata descritta a sufficienza. L'io, in questa figurazione, è soltanto *per il filosofo*, e, nel coglierlo, ci si innalza alla filosofia [2]. L'Io come idea è presente *per l'io* stesso, quello che il filosofo considera; e il filosofo lo presenta non come l'idea di se stesso, ma come l'idea dell'uomo naturale, e pure completamente educato; proprio come di un essere in senso stretto si può parlare non per il filosofo, ma soltanto per l'io che è oggetto della sua analisi [3]. Quest'ultimo dunque è situato in una serie del pensare del tutto diversa

da quella del primo [4]. L'io, in quanto idea, è l'ente razionale, in quanto ha dato in se stesso completa manifestazione della ragione universale, è realmente tutto razionale e è non altro che razionale: ha cessato pertanto, aggiungo, di essere un individuo, in quanto poteva esser tale soltanto in grazia della limitazione sensibile [5]. Per un altro lato, l'io è idea in quanto l'ente razionale ha realizzato compiutamente la ragione fuori di sé, nel mondo, il quale pertanto rimane posto anche in questa idea[180] [6] (...) L'idea dell'io ha in comune con l'io in quanto intuizione soltanto il fatto che, in entrambe, l'io non è pensato come individuo; non nell'intuizione perché l'egoità non è ancora tanto determinata da essere individualità, non nell'idea perché in essa, al contrario, l'educazione secondo leggi universali ha fatto sparire l'individualità [7]»[181].

a) Commento

1. *Una singolare confusione*. Fichte allude nel seguente § 12 a quanti, senza nominarli, hanno identificato la dottrina della scienza con un sistema dell'"egoismo", quasi nel principio dell'autonomia dell'io, postulato da Fichte si celebrasse l'io individuo. Di contro, egli ribadisce l'universalità come orizzonte caratteristico del proprio pensiero: «si spaccia per egoismo un sistema del quale il punto di partenza e quello di arrivo, nonché tutto il carattere, mirano a far sé che l'individualità venga dimenticata sul piano teoretico e negata su quello pratico»[182]. Il paragrafo che ora leggiamo è quindi dedicato a precisare il significato secondo cui Fichte intende l'"io" e il rapporto tra l'individualità personale, secondo il senso comune, e la nozione filosofica di soggettività. Circa l'"egoismo", il termine a partire da Wolff era inteso quale sinonimo di solipsismo teorico[183]. Ma nell'*Antropo-*

[180] «Das Ich als Idee, ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig, und nichts, als vernünftig ist; also, auch aufgehört hat, Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war: teils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch außer sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisiert hat» (*ad loc.*).

[181] *Seconda introduzione*, GA I/4, 265-266; trad. it., pp. 97-98.

[182] *Ibidem*, GA I/4, 267; trad. it., pp. 98-99.

[183] Cfr. H. REINER, "Egoismus" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1972, Bd. II, coll. 310-314.

logia da un punto di vista pragmatico, Kant codifica le valenze morali di cui il termine era già rivestito[184].

2. *La forma dell'egoità*. È ora distinto il contenuto dell'intuizione intellettuale. Questa rappresenta, in una prospettiva riflessiva ed universale, cioè dal punto di vista filosofico, l'essenza ("forma") dell'attività riflessa in cui l'io consiste. L'intuizione ha dunque ad oggetto tale attività, ma astratta dall'io individuo cui si suppone essa appartenga. L'intuizione intellettuale è ora attribuita non all'io in quanto tale, ma al filosofo che la osserva. Si noti l'assimilazione di io, "egoità" ed attività riflessa. Tale equivalenza è in altri passi formulata in modo analogo: «*Il carattere dell'essere razionale è attività in generale che ritorna in se stessa* (egoità, soggettività)»[185]. La descrizione qui presentata del modo e del contenuto dell'intuizione intellettuale, come estrinseca all'io cui si riferisce e come intenzionante la forma (l'"egoità") di questo, potrebbe sollevare la questione se l'intuizione afferisca ancora, come nel § 5, ad un'attività oppure alla rappresentazione di un'attività. Nel primo caso si avrebbe la difficoltà di render conto del carattere attivo di una forma separata ed universale (come, secondo quanto abbiamo letto nel passo di Schelling dianzi citato, «il concetto del movimento non è il movimento stesso» così, si potrebbe aggiungere, l'attività in sé, senza soggetto, corrisponde ad un'astrazione, perciò non è in sé attività). Nel secondo caso, posto che la rappresentazione richieda sempre l'intuizione, rimarrebbe il problema di stabilire l'identità tra l'io oggetto e l'io soggetto ("il filosofo").

3. *L'Io come idea è presente per l'io stesso*. L'idea dell'io non rappresenta la forma nella quale l'io, sollevato alla riflessione filosofica, si specchia, ma la rappresentazione che l'io stesso ha di sé, quale meta del proprio tendere. L'identificazione dell'io, in questo caso, non significa un atto riflessivo particolare ed arbitrario. L'identificazione significa, piuttosto, un processo di costituzione dell'io tramite l'azione, come identità reale ed assoluta. La riflessività come forma di esistenza coincide con l'ideale kantiano dell'autonomia. «L'Io puro può essere rappresentato soltanto in modo negativo, come l'op-

[184] Cfr. *ivi* Ak VII, pp. 128-130.
[185] *Naturrecht* (1797), GA I/3, 329; trad. it. di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 17, corsivo nel testo.

posto del non-Io, il cui carattere è la molteplicità e quindi come completa, assoluta unità; esso è sempre uno e identico e non può mai essere altro (...) [M]a l'Io empirico, determinato e determinabile dalle cose esterne, può contraddirsi; e, ogni volta che esso si contraddice, dà con ciò una prova sicura di essere allora determinato non da se stesso, non secondo la forma dell'Io puro, ma dalle cose esterne. E ciò non deve essere: poiché l'uomo è fine a se stesso»[186].

4. *Una serie del pensare del tutto diversa*. La precisazione rinvia ad un punto più volte ribadito precedentemente e che sarà ripreso poco più tardi nel confronto con *Lettera a Fichte* di Jacobi nei termini equivalenti del rapporto tra speculazione e vita, teoria e prassi, idealismo e realismo[187]. A tale riguardo, Fichte insiste sulla peculiare prospettiva della riflessione filosofica, la quale, se procede dall'unità dell'io vivente, se ne distacca solo per poterlo rappresentare e spiegare. In tal modo, l'idealismo trascendentale di Fichte intende giustificare la posizione realistica, precisamente come suo oggetto o *explicandum*, cioè da un punto di vista ed in base ad un principio ad essa estrinseco. Tale punto di vista risponde, infatti, secondo Fichte, ad un interesse speculativo, di per sé libero e contingente, ed anzi contrario o almeno alieno all'interesse della vita. La "serie speculativa" (o "ideale") è inaugurata dall'intuizione intellettuale con la quale il filosofo si svincola dalla "serie reale" (o "meccanismo") della vita, per derivare dalla forma dell'egoità le leggi del suo svolgimento. «Il realismo, il quale s'impone a noi tutti, anche al più deciso idealista, non appena questi debba passare all'azione, e intendiamo l'assunzione che esistano oggetti fuori, e del tutto indipendenti da noi — è implicito nell'idealismo stesso, trova in lui la sua spiegazione e la sua deduzione»[188].

5. *È realmente tutto razionale*. L'ente razionale partecipa della razionalità in quanto, per un verso, la razionalità lo identifica come tale; d'altro verso, contiene qualcosa per il quale se ne distacca. L'individualità dell'ente razionale è attribuita, infatti, ad una nota oppo-

[186] *Über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, 29-30; trad it. di V.E. Alfieri, Mursia, Milano 1987, pp. 52-53.
[187] Cfr. *infra*, capitolo 5.
[188] *Seconda introduzione*, GA I/4, 210-211 in nota; trad. it., p. 37 in nota.

sta alla sua connotazione razionale: la limitazione dell'essere sensibile. Sul piano dinamico, la compiuta realizzazione della forma (l'"egoità") nell'io individuo, cioè la reale identificazione dell'esistente con l'idea, comporta l'estinzione di quanto nell'individuo non coincide con la forma. Ma ciò è, paradossalmente, l'individuo stesso. Tale paradosso corrisponde, nondimeno, all'interpretazione ontologica del compito morale, già descritto nell'imperativo categorico di Kant, di realizzazione proiettata all'infinito dell'universale nell'individuale: «qui la ragione è l'unico in sé, mentre l'individualità è soltanto accidentale; la ragione è fine, e la personalità mezzo; quest'ultima è soltanto un modo particolare di esprimere la ragione, ed è destinata necessariamente a perdersi nella forma universale di essa»[189].

6. *La ragione fuori di sé, nel mondo*. L'identificazione di io e ragione consente di apprezzare l'apertura universale del primo. L'idea dell'io così come trascende l'opposizione di individuo e forma, cioè di io e egoità, così trascende l'opposizione di soggettività e oggettività, di io e mondo. La sintesi sarebbe l'identificazione dell'intero essere sensibile, comprendente l'io individuo, con la ragione che ne prescrive e ne costituisce essa stessa il dover essere. «Il risultato finale (...) è il seguente: nell'accordo completo dell'uomo con sé medesimo e (affinché egli possa giungere alla coerenza con se stesso) nell'accordo di tutte le cose esterne coi concetti pratici necessari ch'egli se ne forma (i concetti cioè che determinano come esse devono essere) consiste il fine ultimo e supremo dell'uomo»[190].

7. *In entrambe, l'io non è pensato come individuo*. Il piano della ragione è definito dal trascendimento dell'individualità: sia la ragione teorica, che definisce il punto di vista dal quale il filosofo osserva la realtà universale (forma) dell'io, sia la ragione pratica, che guida l'io alla realizzazione di una realtà universale (idea). Il primo trascendimento è ideale, il secondo è reale. L'identificazione realizzata dell'io con l'egoità o ragione descrive uno stato nel quale la ragione non si trova determinata dal rapporto ad un dato trascendente l'universalità della propria essenza. «In quanto egli [l'uomo] è, in senso assoluto, è

[189] *Ibidem*, GA I/4, 257-258; trad. it., p. 87.
[190] *Über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, 31; trad. cit., p. 59. Per il relativo commento di Jacobi: cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 214.

un essere ragionevole; ma in quanto egli è qualcosa, che cosa sarà dunque? (...) Anzitutto egli non è questo o quello perciò che egli è, ma perciò che esiste qualcosa fuori di lui (...) Posto questo collegamento, la proposizione sopra formulata: "l'uomo è perché è" si trasforma nella seguente: "l'uomo deve essere ciò che egli è, unicamente perciò che egli è" ossia tutto ciò ch'egli è dev'essere ricondotto al suo Io puro, alla sua soggettività pura»[191].

b) Analisi

L'intuizione intellettuale, che era stata prima rilevata come funzione costitutiva dell'autocoscienza nella sua inerenza esistenziale, è ora attribuita al filosofo in quanto egli scorge nell'io l'egoità, quale sua forma universale. Il contenuto di tale forma è descritto come agire riflesso. A tale rappresentazione corrisponde l'idea che l'io proietta dinanzi a sé come norma e risultato del proprio agire: l'autonomia della ragione come forma di esistenza dell'io nel mondo. La differenza tra l'io come forma e come idea non consiste, quindi, nel loro contenuto ma nella loro diversa maniera di essere e nella diversa prospettiva secondo cui esso è colto: la prima, come oggetto dell'intellezione astrattiva che il filosofo ottiene sulla natura dell'io; la seconda, come oggetto dell'azione dell'io: l'effettiva realizzazione della forma nell'esistenza. La stessa universalità non distingue l'io come forma e come idea: la prima, poiché la forma è colta in maniera astratta dal soggetto individuo cui si suppone essa inerisca; la seconda, poiché l'egoità (= razionalità) realizzata abbraccia l'intero essere sensibile (ogni io individuo e il mondo) e significa la completa estinzione di quanto in esso non sia riconducibile all'universalità della ragione.

Nonostante il progresso nella chiarificazione dell'accesso all'io costituito dalla dottrina intellettuale, il problema prima rilevato in Kant circa il rapporto nell'autocoscienza tra l'atto designato nell'"io penso" ed il soggetto individuo che lo proferisce sembra rimanere irrisolto. Quest'ultimo è caratterizzato in maniera univoca dall'essere sensibile (o dal rapporto ad essa: la coscienza empirica); ciò che lo assegna irrevocabilmente, conforme ad un'interpretazione ontologica del rapporto intenzionale di soggetto e oggetto, al campo dell'ogget-

[191] *Über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, 29; trad. cit., pp. 49-51.

tività. Si vede così compromessa la soggettività dell'io individuo poiché l'intuizione intellettuale, che era stata dapprima rilevata nella sua inerenza ad esso e che dovrebbe costituirne l'autocoscienza, non torna al medesimo soggetto per manifestarne l'essere e l'agire, ma termina alla rappresentazione di un'attività pura ed impersonale cui solo è attribuito il carattere della soggettività. Dove, da un lato, è dato riscontrare il problema di come far corrispondere ad una forma universale, l'egoità (§ 11), il carattere esistenziale dell'essere vivente rilevato nell'autocoscienza (§ 5); quindi la coerenza tra le due descrizioni presentate circa il contenuto dell'intuizione intellettuale. D'altro lato, risulta il paradosso che una realtà impersonale, la ragione, è segnata con il nome proprio della persona, l'io, e che alla persona è invece sottratta la possibilità dell'autocoscienza[192].

A nostro avviso, precisamente in tale ambiguità, cioè nella determinazione del carattere originario o artificiale (riflessivo, speculativo) dell'autocoscienza, consiste la difficoltà molte volte riscontrata in Fichte circa il rapporto tra l'intuizione intellettuale come principio costitutivo dell'io e come metodo della filosofia[193]. Se la realtà dell'io è raggiunta tramite riflessione, allora l'io riflesso non è originariamente un io; né può esserlo se, in tale riflessione, viene intenzionato come un oggetto. Ma se l'io è originariamente autocosciente, allora esso, cioè l'io esistente, non è oggetto di rappresentazione o di un procedimento esplicativo, ma è punto di partenza e criterio normativo della riflessione filosofica che lo riguarda[194].

Del resto, non sembra che il superamento della nozione riflessiva di autocoscienza in Fichte, per l'affermazione della sua immediatezza che vi si trova, risulti veramente risolutiva finché non sia chiarito lo statuto ontologico della soggettività che l'autocoscienza manifesta. Tale difficoltà sembra riposare nell'ambigua determinazione del rapporto tra autocoscienza e pensiero, che avevamo riscontrato in Kant. L'immediata identificazione dell'io nella coscienza del pensiero in

[192] Cfr. E. Opocher, *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, Cedam, Padova 1944.

[193] L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976^2, pp. 387-393, 399-402; D. Breazeale, *Fichte's Nova Methodo Phenomenologica. On the methodological role of 'intellectual intuition' in the later Jena Wissenschaftslehre*, «Revue Internationale de Philosophie» 206/4 (1998), pp. 587-616.

[194] Cfr. C. Fabro, *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, Edusc, Roma 2006.

atto, qualora corrisponda all'univoca identificazione dell'io con l'universalità del pensiero, comporta l'obliterazione dell'io esistente finito, ch'è il reale presupposto di ogni riflessione e la chiarificazione del cui essere era il compito che ci sia era inizialmente prefissi[195].

In sintesi, nell'opera esaminata di Fichte risulta rimane ancora irrisolto il problema ereditato da Kant di come concepire il contenuto della coscienza esistenziale dell'io, cioè di come ricomporre l'aspetto empirico e l'aspetto trascendentale dell'io impliciti nell'"io penso" «Com'è insomma che l'io empirico si rapporta all'Io=Io puro?»[196]. Ancora, come garantire la partecipazione dell'io individuo alla ragione, cioè la sintesi nella persona di individualità e universalità?

III. L'io esistente in Jacobi

L'interesse di Jacobi nel contesto dei problemi delineati risulta dal fatto che la sua riflessione filosofica sorge, per esplicita dichiarazione, dalla concezione kantiana dell'esistenza. Di questa egli rilevò la trascendenza rispetto alla sua determinazione contenutistica o formale, ponendola a fondamento dei temi che più l'hanno impegnato: la causalità, il tempo, la persona, la libertà. L'assunzione dell'esistenza a principio del realismo, ha portato, nondimeno, il filosofo di Düsseldorf ad allontanarsi dalla riconfigurazione di questa nell'ambito dell'idealismo trascendentale e a denunciarne gli esiti di estrema riduzione razionalistica nella *Wissenschaftslehre*.

Per illustrare il modo secondo il quale Jacobi fornisce una valida soluzione alle difficoltà rilevate — è questa la tesi che vogliamo qui sostenere — consideriamo un testo nel quale egli espone la propria concezione dell'io. Nel *David Hume*, egli si confronta con i punti cardinali della *Critica della ragion pura*, come la concezione dell'io e la problematica della deduzione delle categorie. Alla sua importanza contribuisce inoltre la speciale considerazione che Fichte dedicò alla

[195] Cfr. M. HEIDEGGER, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

[196] S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, trad. it di C. Fabro, in ID., *Opere*, Fabbri-Sansoni, Milano 1993, p. 321.

stessa trattazione jacobiana nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* e nelle altre opere contemporanee[197].

David Hume

> «Io) (...) il suo corpo è composto di un'infinita quantità di parti, da esso ricevute e poi restituite, in modo tale che neppure una gli può appartenere per essenza. Però Ella sente che queste parti le appartengono e lo sente mediante una forma invisibile (*unsichtbaren Form*), che produce qualcosa d'analogo ad un vortice in una corrente d'acqua. Solo in virtù di questa forma Ella sente tutte le parti, e le sente in un unico punto, immutevole ed invisibile, che Ella chiama il suo Io [1]. Forse che questo punto potrebbe essere un semplice punto matematico? Lui) È impossibile. Io) Allora è un punto fisico. Lui) Dunque non è assolutamente nulla. Io) Eppure deve essere pur qualche cosa il nostro io, posto che serbi ancora tutto il valore quale che abbiamo fissato poco fa, cioè che dalla molteplicità non può mai scaturire un'unità veramente oggettiva (*eine wahre objective Einheit*). Ora questo qualche cosa, che non può essere qualcosa di reale, è chiamato da Leibniz la forma sostanziale dell'essere organico (...) [2]. Propriamente, io non me ne posso fare alcuna rappresentazione, perché la caratteristica di questo essere è di distinguersi da ogni sensazione e rappresentazione. Tale forma sostanziale è ciò che io chiamo, a intenderlo nel modo più proprio, "me stesso", e della cui realtà ho la più perfetta convinzione, la più intima coscienza, essendo la fonte stessa della mia coscienza e il soggetto di ogni suo mutamento. L'anima, per avere una rappresentazione di se stessa, si dovrebbe poter distinguere da sé, diventare estranea a sé. Di ciò che è la vita, abbiamo per certo la più intima coscienza: ma chi si può dare una rappresentazione della vita?[198] (...) [3]. La vita e la coscienza sono la

[197] Nello sviluppo posteriore della sua critica a Kant, ne *Sull'impresa del criticismo*, Jacobi osserverà l'ambiguo statuto dell'io esistente e della rispettiva modalità di esperienza ("intuizione"), nel senso che abbiamo rilevato, riferendosi al par. 25 della *Critica della ragion pura*: cfr. *ivi*, W 2/1, 286-287 in nota. Per un confronto sulla *Seconda introduzione* di Fichte: cfr. J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazón*, cit., p. 272 e ss.

[198] «Eigentlich kann ich mir gar keine Vorstellung von ihr machen, denn das Eigenthümliche ihres Wesens ist, sich von allen Empfindungen zu unterscheiden. Sie ist dasjenige, was ich im eigentlichsten Verstande mich selbst nenne, und von dessen Realität ich die vollkommenste Ueberzeugung, das innigste Bewustseyn habe, weil es die Quelle selbst meines Bewustseyns, und das Subject al-

stessa cosa (*Leben und Bewustseyn sind Eins*). Il più alto grado di coscienza dipende dal maggior numero e dalla proprietà delle percezioni unificate nella coscienza. Ogni percezione esprime contemporaneamente un fatto esterno e un fatto interno, entrambi in reciproca relazione. Perciò ogni percezione è già in se stessa un concetto. Quale l'azione, tale la reazione. Se poi la capacità di ricevere impressioni è così varia e articolata da far risuonare nella coscienza un'eco articolato, la parola s'innalza al di sopra della sensazione: appare ciò che chiamiamo ragione, appare ciò che chiamiamo persona [4]»[199].

a) Commento

1. *Solo in virtù di questa forma Ella sente tutte le parti*. Partendo nella ricognizione dell'io dall'analisi del corpo bisogna rendere conto della sua unità e del suo aspetto senziente. La molteplicità di parti che compongono il corpo e la loro distribuzione nello spazio e nel tempo coesistono in un tutto in quanto ciascuna ed insieme appartengono ad un principio in sé indivisibile, l'io. L'io non è un punto estraneo all'insieme della parti che compongono il suo corpo. Il corpo appartiene all'io e l'io possiede se stesso nel corpo. Il riferimento all'io, come principio fisso ed epistemicamente immediato, è presupposto all'individuazione del corpo («il suo corpo») e alla costituzione temporale della sua unità. Il modo di tale costituzione è esemplificato dalla configurazione unitaria di un flusso. L'appartenenza delle parti del corpo in un tutto e di questo all'io ("l'esser suo"), è immediatamente rivelata dalla sensibilità. L'io avverte il corpo in se stesso e avverte se stesso nel corpo («sente tutte le parti, e le sente in un unico punto»). La compenetrazione di io e corpo è dunque definita dalla relazione oggettiva e soggettiva di appartenenza. In questa sezione è anticipata una prima caratterizzazione dell'io come forma, che sarà esplicitata nelle righe seguenti. La forma rende conto del modo di unità costituito dall'io in relazione al corpo. In quanto principio di unità e configurazione di un complesso, la forma non è a sua volta

ler seiner Veränderungen ist. Die Seele, um eine Vorstellung von sich zu haben, müßte sich von sich selbst unterscheiden, sich selbst äusserlich werden können. Von dem, was Leben ist, haben wir gewiß das innigste Bewustseyn; aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen?» (*ad loc.*).

[199] *David Hume*, W 2/1, 82-84; trad. it., pp. 138-139.

divisibile. Nondimeno, l'unità della forma è internamente riflessa e dinamica.

2. *La forma sostanziale dell'essere organico*. Si ha ora il compito di definire più precisamente il modo d'essere dell'unità e della forma nel quale è stato detto potersi scorgere l'io. L'unità sostanziale del corpo vivente si distingue dall'unità accidentale dell'artefatto per l'essenziale corrispondenza delle sue parti. Nel vivente, la molteplicità delle parti non preesiste all'unità finale, né è radunata per costruzione secondo un disegno, un'azione ed una finalità estrinseci[200], ma sorge temporalmente dall'interno di questa come sua interna differenziazione. Di qui la corrispondenza reciproca e l'appartenenza delle parti ad un principio di unità che preesiste e che è costitutivo sia sotto il profilo formale sia sotto il profilo causale. «Dunque, per pensare alla possibilità di un essere organico (...) sarà necessario pensare ciò che costituisce la sua unità, cioè il tutto prima delle sue parti»[201]. Nella determinazione del tipo di unità di cui si tratta, si procede innanzitutto per esclusione delle note empiriche con le quali l'unità viene nell'intuizione primariamente identificata. L'identificazione materiale (fisica o geometrica) fallisce poiché non può soddisfare la condizione premessa che l'unità dell'io, in quanto costitutiva del complesso strutturale e funzionale delle parti, non è riducibile ad una di esse né alla loro somma. Da tal punto di vista, sembra allora che l'unità dell'io non designi alcuna realtà positiva. La soluzione è rinvenuta nella concezione di Leibniz della forma sostanziale, come principio reale immanente dell'essere organico. L'identificazione dell'unità con la forma e di questa con l'anima rende conto dell'azione determinatrice come dell'inerenza dell'unità al tutto. La forma non sussiste da sé («non può essere qualcosa di reale»), ma costituisce la totalità materiale e dinamica dell'organismo. L'unità, la molteplicità, la totalità e l'attività, come determinazioni universali dell'essere, sono dunque, per Jacobi, esemplarmente sintetizzati nell'individualità dell'essere vivente, poiché intrinseci all'essere che il soggetto può immediatamente cogliere in se stesso. «Il molteplice, soltanto nella vita,

[200] Cfr. *ibidem*, 58.
[201] *Ibidem*, 82; trad. it., p. 137.

può compenetrarsi e unificarsi. Dove cessa l'unità, l'individualità reale, cessa pure ogni esistenza»[202].

3. *Propriamente, io non me ne posso fare alcuna rappresentazione.* La coscienza dell'io, già identificato con l'anima quale principio dell'essere vivente, è mostrata nell'aspetto per cui essa si differenzia da ogni sensazione o rappresentazione. Da un lato, è questo un fatto evidente se si pensa alla singolare certezza del "me stesso" rispetto ad ogni altra realtà. Tale certezza corrisponde all'immediata presenza dell'io, come costitutiva (fonte) dell'intera coscienza, e alla consapevole, attiva presenza dell'io (come soggetto) alla genesi di ogni suo movimento. D'altro lato, la differenza tra l'autocoscienza ed ogni sensazione o rappresentazione è derivata in maniera categorica dalla natura della rappresentazione e dalla stessa definizione dell'io proposta. Ogni rappresentazione (nel quale sembra si debba includere la sensazione) postula la distinzione tra il soggetto e l'oggetto. Per ipotesi, un tale differimento del soggetto rispetto a se stesso renderebbe impossibile il fatto irrefutabile dell'autocoscienza. A tale argomentazione se ne aggiunge un'altra più intrinseca, poiché riferita alla natura dell'oggetto in questione. L'essere vivente, in cui l'io consiste, non può essere rappresentato, cioè non può essere determinato concettualmente, come una proprietà universale, senza smarrirne il carattere esistenziale di realtà e di atto, e senza doverlo presupporre quale condizione e soggetto di ogni sua attribuzione. Il passo citato prosegue infatti così: «la nostra anima null'altro è che una determinata forma della vita. Nulla conosco di più assurdo che ricondurre la vita ad una proprietà delle cose, mentre, al contrario le cose sono soltanto proprietà della vita, soltanto differenti manifestazioni di essa»[203]. In un passaggio precedente era invece rilevata la funzione realizzante della coscienza, quale percezione attestante il valore reale delle rappresentazioni. Tale percezione oltreché connaturata all'essere vivente, poiché costitutiva dello stato di veglia, è fondante rispetto all'articolazione del pensiero nel giudizio. «Io voglio dire che le rappresentazioni non possono mai rivelare la realtà in quanto tale (*das Wirkliche selbst*). Esse contengono soltanto le proprietà delle cose reale,

[202] *Ibidem*, 84; trad. it., p. 139; cfr. *Sull'impresa del criticismo*, 2/1, 321.
[203] *David Hume*, W 2/2, 84; trad. it., p. 139.

non la realtà stessa. La realtà non può essere rivelata se non dalla percezione immediata, allo stesso modo che la coscienza non può esser rivelata che dalla coscienza, la vita dalla vita, la verità dalla verità»[204].

4. *La vita e la coscienza sono la stessa cosa*. La coscienza è riconosciuta come una proprietà costitutiva del vivente. Essa è definita come l'unità delle percezioni per le quali il vivente interpreta ed affronta in un progetto pratico la situazione in cui si trova. Quanto maggiore è la capacità del vivente di riprodurre le relazioni nelle quali si trova immerso, e di rispondervi in modo adeguato, tanto più alta e fine è la coscienza. La ridefinizione della coscienza nei termini della percezione, così ampiamente intesa, consente di attribuirla in modo analogico alle diverse forme degli esseri viventi. Il grado maggiore di coscienza corrisponde al potere della parola grazie alla quale il potere "riflessivo" della coscienza s'innalza sopra la particolarità della sensazione. A tale livello, la coscienza attinge la forma della ragione. «L'essere razionale è dunque distinto dall'irrazionale per un più alto grado di coscienza, e quindi di vita»[205]. La vita internamente rischiarata dalla ragione qualifica l'essere della persona. Jacobi aveva prima illustrato come la capacità rivelativa della ragione dovesse venir colta quale manifestazione più alta ed integrata della percezione o senso. A tale proposito, egli riconosce nella ragione la stessa sintesi di attività e passività che costituisce la capacità assimilativa della sensibilità, come risposta vitale alle impressioni ricevute dal contatto con gli altri esseri: «la virtù rappresentatitiva si rivela soltanto reagendo, e corrisponde esattamente alla facoltà di ricevere dagli oggetti impressioni più o meno complete. In altre parole, la spontaneità dell'uomo corrisponde alla sua recettività»[206]. Del resto, come il filosofo altrove precisa, tale ricomprensione non comporta una derivazione della ragione dal senso, quanto un'estensione analogica del concetto di esperienza dal piano sensibile al piano intelligibile. Gli intelligibili che la ragione attinge non sarebbero, infatti, secondo Jacobi, dei principi formali di sintesi del dato empirico, nel senso delle idee e

[204] *Ibidem*, 69-70; trad. it., p. 128.
[205] *Ibidem*, 86; trad. it., p. 141.
[206] *Ibidem*, 65-66; trad. it., p. 124; cfr. *Sull'idealismo trascendentale*, W 2/1, 109.

delle categorie a priori di Kant, ma il contenuto ossia i principi e le dimensioni strutturali dell'essere come il bene, la libertà, la persona, Dio[207].

b) Analisi

L'io è descritto da Jacobi non come identità puntuale, estrinseca alla molteplicità e determinatezza del corpo organico, ma come l'unità vivente di questo che attinge al grado di consapevolezza della ragione. La coscienza è leibnizianamente concepita come una qualità intrinseca all'essere vivente. Il vivente è essenzialmente caratterizzato dalla capacità di movimento e percezione. La percezione sintetizza la risposta conoscitiva e pratica (reale) del vivente alle relazioni ch'esso intrattiene col mondo. La stessa relazione conoscitiva consegue ad un contatto col mondo, già qualificato come risposta pratica specifica ("vitale" ed "intelligente") ad uno stimolo.

Diversamente da Leibniz, la conoscenza è vista da Jacobi come intrinseca alla causalità e quest'ultima come posizione di novità nell'essere: le relazioni non sono preformate nell'individuo ma lo qualificano temporalmente[208]. Diversamente da Kant, la percezione è vista come una conoscenza al suo livello adeguata: essa attinge direttamente l'ente oggetto, non il soggetto conoscente; o piuttosto, essa manifesta l'essere del soggetto, dell'oggetto e del loro rapporto[209]. Inoltre, la ragione in quanto è vista in continuità strutturale con la percezione, non s'identifica con la facoltà analitica, astrattiva o mediatrice, dell'intelletto, né con la facoltà delle idee, kantianamente intese come supreme forme a priori di sintesi del dato empirico. La ragione è piuttosto colta da Jacobi come dotata di un'intenzionalità propria costituente la prima visione sintetica (varia e articolata) sull'essere nelle sue strutture ontologiche, logiche e linguistiche fondamentali. Più precisamente, nella ragione vengono alla luce i principi reali costituenti (o categorie) — come l'unità, la molteplicità, la totalità, la causalità — il cui contenuto e necessità l'io può attingere in concreto nell'esperienza del proprio stesso essere[210].

[207] Cfr. *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 274, 329.
[208] Cfr. G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis*, cit., pp. 85-88.
[209] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 60-61.
[210] Cfr. *ibidem*, 57 e ss.; *Sull'impresa del criticismo*, 2/1, 321.

La riflessività della ragione è così riconosciuta, non già quale una caratteristica dell'io in opposizione alla sua appartenenza all'essere, ma quale sua più alta e ricca espressione. Tale impostazione del rapporto tra coscienza ed essere (dell'io) risulta, a nostro avviso, risolutiva della dialettica istituita tra questi estremi nella prospettiva dell'idealismo trascendentale, in quanto essa ne mostra un principio di sintesi nell'immediata unità, luminosa ed attiva, dell'essere vivente; laddove, si badi, quest'ultimo, con la designazione di una forma d'essere intrinsecamente connotata da attività e percezione, abbraccia sia l'essere intelligente sia l'essere sensibile.

In effetti, tale soluzione intercetta i problemi già rilevati in Kant e Fichte sotto due profili: (1) la definizione della modalità cognitiva corrispondente all'esistenza (dell'io). Abbiamo visto come la dottrina dell'intuizione intellettuale di Fichte fosse capace di render conto del carattere operativo e non oggettivabile dell'io, superando le incertezze di Kant a tale riguardo. Si è notato, tuttavia, (2) il permanere della difficoltà, già riscontrata nel fondatore del criticismo, di determinare la realtà cui l'intuizione intellettuale dovrebbe riferirsi, cioè l'identità nell'autocoscienza dell'io pensante (io trascendentale) e dell'io pensato (io empirico), ed il permanere del più ampio ed antico problema di giustificare il fatto *hic homo intelligit*, cioè il radicarsi dell'apertura universale del pensiero in una realtà individua e sensibile qual è l'io personale[211]. In particolare,

1) il problema della rappresentabilità dell'io è portato da Jacobi piuttosto sul piano ontologico che sul piano logico: l'io è un essere vivente; in quanto tale, non può essere rappresentato senza contraddizione o senza doverlo presupporre. Dove si vede come Jacobi ha anticipato la cosiddetta "aporia della riflessione", ma diversamente da Fichte, almeno nell'opera del periodo jenese[212], ne ha fornito una soluzione alternativa rinviando al di là del pensiero, all'essere dell'io[213]. La necessaria presupposizione dell'io inerisce all'originarietà dell'essere vivente: sia in senso oggettivo ed assoluto, poiché la vita è

---

[211] Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Marietti, Roma 1976.

[212] Cfr. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4, 276-277.

[213] Cfr. B. SANDKAULEN, "Daß, was oder wer. Jacobi im Diskurs über Personen", in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi,* cit., pp. 217-237.

riconosciuta da Jacobi, sulla scorta di Leibniz, come proprietà universale dell'essere; sia in riferimento al soggetto conoscente: in quanto l'essere vivente, dunque l'io, è qualificato intrinsecamente da una certa forma di conoscenza, donde l'immediatezza con la quale il vivente avverte se stesso; sia in riferimento alla natura della rappresentazione, poiché la natura intenzionale ed astrattiva di questa richiede la distinzione tra soggetto e oggetto e la riduzione dell'essere a forma[214]. Di qui la contraddizione non formale ma contenutistica in cui cade la pretesa di una rappresentazione dell'io, poiché l'essere dovrebbe esservi separato dall'essere conosciuto e l'attualità progrediente della vita dovrebbe essere fissata nell'identità atemporale di un concetto[215]. Da tal punto di vista, la soluzione di Jacobi sembra corrispondere in diversi punti ai motivi riscontrati a tale riguardo in Fichte, se non per l'interpretazione dell'essere vivente, cioè dell'io, in quanto questo non è univocamente identificato con l'attività dell'intelligenza. Di qui passiamo al punto seguente.

2) Abbiamo visto come Kant e Fichte identificassero l'esistenza dell'io con l'attività dell'intelligenza, e come distinguessero dall'esistenza, come manifestazione della soggettività in atto, l'essere, come espressione della determinatezza dell'oggettività sensibile. L'autocoscienza dovrebbe attestare l'esistenza dell'io, cioè l'attività pura dell'intelligenza, antecedentemente alla sua attribuzione ad un certo soggetto. L'individualità di quest'ultimo lo assegna, infatti, univocamente, all'essere (sensibile), cioè al polo contrapposto e relativo dell'oggettività. A tale riguardo abbiamo rilevato il problema di come render conto del fatto e dell'identità dell'autocoscienza dell'io individuo (*hic homo*), posto che questa debba essere riferita all'attività dell'intelligenza come tale. La posizione di Jacobi risulta risolutiva di tale problema in quanto, come risulta dal passo che abbiamo esaminato, l'essere cosciente non è estraniato dall'essere sensibile, ma è concepito come immanente ad esso. La ragione, come espressione del vertice di coscienza attinto dall'io, non è vista come istanza estrinseca all'essere, né all'essere sensibile, ma come una forma di vita e di coscienza dotata dalla maggiore unità, complessità (molteplicità) e chiarezza. In tale prospettiva, risulta cruciale la corrispon-

[214] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/2, 201.
[215] Cfr. *David Hume*, 2/1, 50; *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 253.

denza istituita da Jacobi tra la ridefinizione dell'intenzionalità della ragione come percezione (*Wahrnehmung*), cioè come immediato attingimento dell'esistente, e la ridefinizione dell'essere come vita. La trascendentalità raggiunta dalla ragione non coincide, così, con la formalità più astratta donde debba essere quindi tratto il concreto; ciò ch'è impossibile poiché l'astrazione mira alla forma e perciò prescinde dall'individualità e dall'esistenza[216], né la determinatezza del concreto è mai raggiungibile dalla relativa indeterminatezza dell'astrazione[217]. La ragione attinge piuttosto la densità intelligibile del concreto, l'attualità esistenziale dell'essere vivente ed il soggetto individuo in cui essa sola risiede, quale fondamento inoggettivabile di ogni rappresentazione. Tale continuità ontologica disegnata da Jacobi tra la ragione, la vita e l'essere sensibile consente, dunque, a nostro avviso, di render conto dell'unità della persona umana, e quindi di risolvere i problemi sottesi alla definizione della modalità con la quale tale unità giunge ad espressione nell'autocoscienza.

Conclusione

«L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni». Il celebre assunto di Kant ha mostrato in modo esemplare la necessaria presupposizione dell'io ad ogni sua determinazione oggettiva; quindi il suo carattere trascendentale. Le difficoltà riscontrate nello sviluppo di questo punto rivelano come Kant sia rimasto, tuttavia, indeciso nella definizione del contenuto e della modalità di tale presupposizione. Nel § 25 della *Critica della ragion pura* (1787), la realtà dell'io è chiaramente colta da Kant in termini esistenziali. La fondazione del sapere circa l'essere dell'io termina infine ad un principio di carattere non logico (o epistemico) ma ontologico: l'esistenza dell'io che si manifesta immediatamente nel suo agire. La realtà dell'io è rivelata e qualificata dall'attività del pensiero. Tale posizione originaria dell'io presiede alla possibilità di ogni sua connotazione, sia sensibile sia intellettuale (tramite le categorie), poiché ne stabilisce in modo indubitabile il soggetto (o riferimento). Kant distingue, perciò, tra coscienza e conoscenza dell'io; rispettivamente, tra una

[216] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 252.
[217] Cfr. *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 289-290.

determinazione “trascendentale” dell’io, come atto, esistenza, intelligenza, ed una determinazione empirica o “categoriale” dell’io, come oggetto costituito o fenomeno. La delimitazione critica della psicologia tracciata da Kant nella Dialettica trascendentale sembra, così, aprire un campo d’indagine positiva sull’io sottratto all’aporetica dell’empirismo e del razionalismo[218].

In tale prospettiva, rimane nondimeno aperto il problema se, nel contesto della prima critica, l’attività di pensiero riveli l’esistenza di un soggetto reale cui esso inerisca o se l’esistenza rivelata dal pensiero non coincida, infine, con la sua stessa attualità operativa; nel qual caso, la presupposizione esistenziale dell’io viene a coincidere senza residui con la trascendentalità del pensiero. Kant, è vero, mantiene la dipendenza ontologica del pensiero sia dal lato oggettivo, per la materia del suo riferimento, sia dal lato soggettivo, per la sua inerenza personale. Ma tale inerenza personale, dichiarata e sempre supposta, soggiace ad un’interpretazione ontologica tale per cui la soggettività supposta nel pensiero o s’identifica con il pensiero in atto (io trascendentale), allora essa non è personale; o s’identifica con un soggetto sensibile (io empirico), allora non è più soggetto ma oggetto.

È da rilevare ancora l’ambiguità in cui si trova la nozione kantiana di esistenza in tale contesto: la pura posizione dell’oggetto, in cui consisterebbe l’esistenza, corrisponde al risultato di un’astrazione, perciò ad una forma, oppure corrisponde ad un atto, come presupposto alla posizione di ogni forma? L’origine dell’ambiguità rilevata sembra risiedere specialmente nella stessa cornice gnoseologica entro la quale il problema ontologico è formulato da parte di Kant, dove l’ente risulta univocamente definito come oggetto e dove, perciò, l’attualità in cui è pensata l’esistenza, come posizione assoluta di un contenuto, coincide con l’ambito immanente del pensiero: essere come intelligibile in atto o verità (*on os alethés*)[219]. D’altra parte, si è visto come non risulti definitivamente chiaro in Kant lo statuto epistemico da attribuire alla coscienza dell’io esistente. Il carattere esi-

---

[218] Cfr. A. Guzzo, *L’io e la ragione*, Morcelliana, Brescia 1947; A. Guzzo – M. Ivaldo, Voce “io”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VI, pp. 5802-5816.

[219] Cfr. F. Inciarte, *Tiempo, sustancia y lenguje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 165-180.

stenziale del suo contenuto, cioè la sua indeducibile positività, il suo statuto operativo e la sua immediatezza richiederebbero una facoltà intuitiva, già riconosciuta dal filosofo tedesco, seppure incidentalmente, nella percezione e nel sentimento. Ma il suo carattere non sensibile esige che essa sia attribuita al pensiero e non all'intuizione. Di qui la difficoltà di sintetizzare l'apparente opposizione di queste note nell'intuizione intellettuale, possibilità che Kant ha decisamente rifiutato.

La dottrina dell'intuizione intellettuale presentata da Fichte nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* ha offerto una soluzione del problema consapevole del suo punto speculativo di fondo, la rappresentabilità dell'agire, e quindi dell'agire soggettivo. Mostrando poi in che modo Kant non avrebbe potuto altrimenti render conto del suo discorso sui principi della critica, come l'io e la legge morale, — cioè come l'abbia di fatto praticata —, Fichte ha portato il criticismo ad un ulteriore grado di riflessione circa le proprie condizioni ontologiche (o "epistemologiche"[220]).

Se tuttavia in Kant il contenuto ontologico dell'"io penso", cioè l'individuazione dell'io nel pensiero, rimaneva ancora moderata da un'istanza antropologica — di qui il suo rifiuto dell'intuizione intellettuale e l'indecisione, già ricordata, circa il rapporto tra l'intelligenza e l'uomo, come suo reale soggetto —, il dualismo soggiacente a tale precario equilibrio risulta del tutto risolto da Fichte in senso idealistico. Almeno nel testo cui ci siamo riferiti, l'io coincide e deve coincidere semplicemente con l'attività teorico-pratica dell'intelligenza (o ragione). L'inerenza di questa ad un soggetto non ha carattere costitutivo ma empirico e negativo: se esiste qualcosa di distinto dall'intelligenza, è questo un dato irrazionale che va eliminato per lasciar sussistere, nella riflessione e attraverso la prassi, quella soltanto. La forma universale dell'io compiutamente realizzata, come idea, risolve in sé la propria materia.

Si è visto, però, come Fichte acceda all'attività pura dell'io attraverso un procedimento, per così dire, fenomenologico, cioè attraverso un procedimento sviluppato a partire dall'esperienza dell'io esi-

[220] Cfr. M. SIEMEK, "Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie", in K. HAMMACHER (a cura di), *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 524-531.

stente, quest'ultima peraltro intesa in senso più ampio rispetto a Kant, come comprendente l'intera estensione dell'agire umano. L'intuizione intellettuale è introdotta da Fichte come principio esplicativo dell'autocoscienza dell'io esistente finito. È quest'ultima, cioè l'io cui Fichte si rivolge per invitarlo a riflettere su se stesso, il presupposto necessario del suo procedere. Ma il contenuto dell'intuizione intellettuale, il concetto riflessivo dell'io già identificato con l'universalità della ragione, non può più corrispondere al soggetto che lo compie; né per la persistente caratterizzazione oggettiva ed empirica (sensibile) dell'essere è discernibile, almeno nell'opera di Jena a cui la *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* appartiene, la modalità di una positiva inerenza della ragione all'io esistente finito. L'intuizione intellettuale, così intesa, non può, quindi, soddisfare il compimento dell'autocoscienza[221]. Si è visto in seguito come Jacobi

[221] Si potrebbe notare — debbo tale osservazione al professor Marco Ivaldo —, che l'identificazione di io e intelligenza, su cui Jacobi particolarmente insiste nella *Lettera a Fichte*, corrisponde alla scarna traccia della *Seconda introduzione.* Ma tale identificazione, qualora risulti accertata, è palesemente ristretta rispetto all'ampia semantica della ragione svolta da Fichte nell'opera di Jena. Particolarmente, risulta, così, trascurata la dominante connotazione pratica della soggettività elaborata dal filosofo; in particolar modo, nella *Sittenlehre* (dottrina degli impulsi, del sentimento, della volontà, etc.). Una lettura intellettualistica della Dottrina della scienza ne misconosce, di certo, la lettera e l'ispirazione più intima. Forse ciò che Fichte nella *Seconda introduzione* sottintende nell'intelligenza è pur sempre la ragione umana, nell'unità delle sue dimensioni. In generale, l'intelligenza o l'io assoluto costituiscono, per Fichte, delle espressioni arbitrarie per designare il carattere formale dell'io, la sua razionalità, ossia la sua libertà ed apertura infinita, che evidentemente appartiene ad un io personale, come suo portatore, e che lo rivela nella sua più profonda identità. La realtà di questi si manifesterebbe anche per Fichte, come per Jacobi, in una modalità immediata e non riflessiva (in ciò che Luigi Pareyson chiamava una "coscienza muta"). La questione appare, perciò, assai complessa (la riprenderemo nei capitoli 5 e 6). Tuttavia, anche in tal caso è, a nostro avviso, da riscontrare la medesima difficoltà sulla consistenza ontologica e sulla soggettività dell'io personale e la difficoltà di riferire *per inerenza* quella ragione a quest'ultimo, che abbiamo sin qui rilevato. E questo per alcuni motivi speculativi di fondo che, ad avviso di chi scrive, si possono coerentemente riconoscere nel quadro della dottrina fichtiana: da un lato, la finitezza è generalmente definita in termini empirici e negativi: perciò essa va superata; d'altro lato, ogni posizione, ad esempio la coscienza primigenia dell'esistente, è pur sempre una posizione nella coscienza trascendentale. Nel trovarsi originario dell'io ("coscienza muta") supponiamo sempre noi stessi. Ma, l'ontologia, ovvero l'idealismo di Fichte permette il mantenimento e l'elaborazione conseguente di questa supposizione? Se l'io assoluto corrisponde alle proprietà universali dell'io reale (sia d'ordine cognitivo sia d'ordine pratico) in sé considerate, in che modo è

offra alcuni spunti importanti per concepire la presupposizione necessaria dell'io, non già solo sul piano del pensiero ma sul piano dell'essere; ed in modo tale da lasciar chiaro che l'esistenza e l'attività del pensiero appartengono all'io individuo. Infatti, secondo l'interpretazione qui avanzata, egli supera una concezione oggettiva ed empiristica dell'essere tramite una originaria sintesi verificabile nell'io personale di essere, vita e coscienza (o ragione), ed attribuisce quindi carattere trascendentale (principiale e trans-oggettivo) all'esistenza, così interiormente qualificata, della persona. In tal senso, la realtà vivente della persona soddisfa le condizioni fondamentali dell'esistenza, l'individualità e l'attività, che nella trattazione di Kant e di Fichte si trovavano invece scisse. La persona appare come soggettività finita eppure capace di esercitare in proprio un'attività infinita, dunque appare quale interpretazione più adeguata del dato fenomenologico espresso nell'"io penso".

È in questo modo risolto il problema di come concedere carattere trascendentale ad un presupposto, per così dire, empirico; o piuttosto di come render conto della positività e normatività epistemica del presupposto esistenziale, l'io esistente, da cui non è di fatto possibile prescindere[222]. In particolare, l'identificazione dell'essere con l'essere

---

assicurata, secondo Fichte, la realtà (non già il mero empirico manifestarsi) dell'io reale, che ne è il soggetto e la base di esperienza donde quelle stesse proprietà sono tratte?

[222] Diversamente, Valerio Verra, vede l'immediatezza esistenziale dell'io come istanza empirica a sua volta subordinata alla trascendentalità del pensiero. Cfr. Id., *Jacobis Kritik am deutschen Idealismus*, «Hegel-Studien» 5 (1969), pp. 201-223. Si potrebbe obiettare che la determinatezza empirica dell'io contrasta l'infinità intenzionale della ragione. Per poter rispecchiare il tutto, questa deve ritrarsi nel nulla. La naturalizzazione della ragione non può spiegare l'originalità del fatto conoscitivo. In tal senso, sembrerebbero coincidere la concezione aristotelica dell'intelletto come pura potenza (cfr. *De Anima*, III, 429a 10ss.) e la risposta di Hegel a Jacobi circa la necessità speculativa del "nichilismo" (cfr. *Glauben und Wissen*, B; *Scienza della logica*, sez. I, cap. 1). Nondimeno, l'infinità dell'intelletto per Aristotele non s'identifica con una mediazione logica, ossia con un oggetto, ma con la capacità operativa con cui l'intelletto stesso risulta ogni volta capace di scorgere in ogni istanza dell'esperienza l'elemento sostanziale o assoluto. Ora Jacobi, seppure non elabori una ontologia della ragione, sembra procedere in tale linea quando insiste sull'appartenenza della ragione alla persona (un aspetto ancora ambiguo in Aristotele) e sulla necessità di una "percezione razionale" a quella direttamente connessa. La percezione dell'elemento trascendentale, l'esistenza, che è il criterio supremo di ogni giudizio, è, infatti, essenzialmente condizionata alla situazione e alla stessa realtà dell'io.

vivente e l'immediata coincidenza di vita e coscienza consente a Jacobi da un lato di superare una connotazione empiristica dell'essere, con l'esclusiva ascrizione dell'individualità dell'io all'ambito oggettivo. D'altro lato, tale impostazione gli consente di articolare nell'unità della persona la sensibilità e la ragione, quindi l'individualità e l'universalità. Tale soluzione si appoggia, infine, su di una concezione alternativa di razionalità rispetto a quella proposta da Kant e da Fichte. La ragione è una forma, non già come norma autonoma o come soggetto in sé, ma come luce e principio ordinatore immanente di una materia dotata di una sua interna positività, la complessità dell'essere vivente personale.

Deve essere infine osservato come la posizione di Jacobi non ha mancato di sollecitare Fichte ad una profonda rimeditazione del rapporto tra riflessione e vita, specialmente a partire dalla *Lettera a Fichte* (1799)[223]. Ed infatti, nella *Bestimmung des Menschen* (1800) egli ha fatto proprio il problema denunciato da Jacobi, che aveva già tormentato Kant, di come assicurare nell'immanenza del pensiero l'essere dell'io. Tale riflessione, dapprima abbozzata e poi organicamente sviluppata nell'opera successiva all'*Atheismusstreit*, fa perno su di una rinnovata concezione dell'essere come atto presupposto e fondamento del pensiero oggettivo; precisamente, come appare nella *Wissenschaftslehre* del 1804, come vita in sé attiva e luminosa. Fichte raccoglie dunque l'istanza ontologica avanzata da Jacobi cercandone un'esposizione sistematica capace di renderne conto sul piano critico e di svilupparne coerentemente l'intero contenuto. Rimane ora da verificare se e quanto la formulazione rinnovata della filosofia trascendentale soddisfi tale istanza o se la filosofia di Jacobi non contenga già i principi e il metodo più adeguati allo scopo.

---

[223] Cfr. M. IVALDO, *Vita e sapere tra Jacobi e Fichte*, «Annuario filosofico» 9 (1993), pp. 219-251.

4. Jacobi e Leibniz. Sul progetto incompiuto del "David Hume"

La varietà dell'atteggiamento di Jacobi verso Leibniz suscita un interrogativo circa la sua definitiva coerenza[224]. Del resto, è una questione che i contemporanei non mancarono di porgli; e la sua risposta piuttosto evasiva ne riconferma l'interesse[225]. In effetti, la presenza di Leibniz nell'opera di Jacobi non è scarsa né marginale. Ciò appare specialmente nel *David Hume*, il cui esteso ricorso alla "monadologia" non è derubricabile senza difficoltà ad un mero stratagemma dialettico. Lo stesso progetto del dialogo è, infatti, legato a quanto ad un certo punto Jacobi ritenne di scorgere nel pensatore di Lipsia, pur essendo già avvertito della sua caratteristica ambiguità[226].

> «Leibniz ha cercato di adattare le sue idee a troppe teste e sistemi, troppo spesso ha cercato, per così dire, di interpolare la verità all'errore, ed era in generale, volente o nolente, troppo pieno di riguardi, così che nello stato in cui si trovano i suoi scritti, è facile, anche nutrendo per lui la più grande riverenza, fraintenderlo per un qualunque pregiudizio che si abbia o semplicemente per ignoranza; ma è poi infinitamente più facile, se ci si impiega un po' di malizia, metterlo in contraddizione con se stesso. Sfrutti pure, ciascu-

[224] Cfr. K. Hammacher, *"Die Vernunft hat also nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge zu Gegenstände". Zur nachkantischen Leibniz-Rezeption, vornehmlich bei F. H. Jacobi*, cit.; G. Zingari, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1991, pp. 18-25; M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 32-41.

[225] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 154 e ss., 245. Sulla prima ricezione di Leibniz: cfr. G. Tonelli, *Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the Nouveaux Essais (1765)*, «Journal of the History of Philosophy» 12 (1974), pp. 437-454; C. Wilson, "The reception of Leibniz in the eighteenth century", in N. Jolley (a cura di), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 442-474.

[226] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 9, 63 in nota, e ss. L'opera avrebbe dovuto essere originariamente divisa in tre dialoghi, di cui il primo avrebbe portato il titolo poi prescelto per il testo intero, mentre il terzo avrebbe dovuto intitolarsi: "Leibnitz, oder über die Vernunft": Cfr. W 2/2 (apparato critico), 447.

no a suo modo, questo inestimabile tesoro che egli ha lasciato agli uomini»[227].

In una nota alla seconda edizione del testo (1815), Jacobi ne ribadisce la tesi sorprendente: non già la somiglianza, ma il suo «accordo con le vedute fondamentali (*Grundansichten*) di quel filosofo»[228]. Pure, il dialogo gli appare ora come interrotto e sembra suggerirne il motivo nella delusione della fiducia allora riposta in Leibniz. Tuttavia, come risulta dal brano che abbiamo riportato, il filosofo era preparato ad una tale eventualità. Si può, quindi, dar credito a ciò che egli aggiunge in quella nota: ch'egli fosse, in realtà, insoddisfatto di se stesso, ossia dello sviluppo raggiuntovi di quelle stesse"vedute fondamentali". Tale considerazione ci spinge ad approfondire la funzione degli elementi leibniziani nel pensiero di Jacobi.

Procediamo da alcuni passi nei quali il filosofo assume una diversa posizione nei confronti di Leibniz (§ 1); di qui passiamo al *David Hume* (d'ora in poi in questo capitolo: DHU), dove l'autore si avvicina alla "monadologia", cercando di evidenziare alcune tesi di fondo (§ 2); infine, proponiamo un'ipotesi circa la coerenza di queste tesi nel complesso dell'opera di Jacobi (§§ 3 e 4).

1. Oscillazioni nell'interpretazione jacobiana di Leibniz

Per circoscrivere l'atteggiamento di Jacobi verso Leibniz e per contestualizzare il DHU sotto tale profilo, consideriamo gli estremi della sua produzione: *La Dottrina di Spinoza* (1785), la *Introduzione generale* (1815).

Ne *La dottrina di Spinoza*, Jacobi confronta in diversi punti la filosofia di Leibniz con la filosofia di Spinoza, giungendo infine a sostenere la loro coincidenza su di un punto capitale: il fatalismo. Da tale conclusione emergerebbe la sostanziale riducibilità della prima alla seconda.

«La filosofia leibniziana-wollfiana non è meno fatalistica della spinoziana, e riconduce il pensatore conseguente ai principi di quest'ultima»[229].

[227] *Ibidem*, 80; trad. it., p. 135.
[228] *Ibidem*, 64, in nota; trad. it., p. 159.
[229] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 123; trad. it., pp. 140-141.

La tesi è ripresa ed esaminata nella sesta appendice alla seconda edizione del testo (1789), pur senza giungere né ad una smentita né ad una chiara conferma. Vi si percepisce una certa esitazione, o almeno il riconoscimento delle difficoltà di una decisione univoca. D'altra parte, Jacobi evidenzia qui alcuni aspetti del pensiero di Leibniz, le quali, oltre al loro valore intrinseco, rappresentano altrettante obiezioni per l'assimilazione di questo al monismo spinoziano.

> «[D]ella possibilità interna di tali cose particolari nel *continuum* assoluto della sua sostanza egli [Spinoza] non dà nessuna ragione, nessuna ne dà della loro separazione, del loro influsso reciproco (...) Questa ragione domandava ora Leibniz; ma non immediatamente ed esclusivamente a Spinoza: egli la domandava alle sètte allora dominanti dei cartesiani, dei gassendiani, e in generale a tutti i filosofi che ritenevano possibile *un realmente unito senza unione comune e interna*; cose indivisibili senza un vincolo indivisibile, una comunione degli esseri, senza *un fondamento a priori dell'armonia*, *movimento senza propria forza, vita senza spirito*»[230].

Gli ultimi elementi qui sottolineati, l'ordine finalistico del mondo, l'unità della sostanza vivente ed il legame tra vita e spirito, corrispondono, come vedremo (cfr. *infra*, § 2), ai punti della filosofia leibniziana sviluppati nel DHU, che è di poco precedente la stessa sesta appendice. Potremmo sintetizzarli in un'ontologia alternativa al meccanicismo, la quale poggia su di alcune istanze speculative, successivamente elaborate ed applicate in altri contesti, ma che appaiono già chiaramente definite nel loro contenuto essenziale: l'inderivabilità del determinato dall'indeterminato, la connessione degli esseri in un ordine intelligibile del mondo e la valenza paradigmatica dell'individuo vivente e spirituale.

Nell'*Introduzione generale*, troviamo il più franco riconoscimento del fenomenismo della filosofia leibniziana; precisamente, come l'aspetto per il quale, se essa non è ascrivibile al meccanicismo cartesiano, appartiene tuttavia a quel medesimo processo di riduzione dell'essere, operante nella filosofia moderna, che ha il suo esito nel nichilismo. Diversamente da quanto sostenuto nel DHU, Leibniz manca nella assicurazione del sensibile, né può innalzarsi alla conoscenza

[230] *Ibidem*, 234; trad. cit., p. 209, corsivo nostro.

del soprasensibile, se non in modo arbitrario, come aveva già rilevato Kant[231].

> «[Leibniz], si sottrae, sì, in maniera abbastanza felice al materialismo e al nudo sensualismo, ma non riesce per nulla a sollevarsi realmente al di sopra del *mondo sensibile che egli stesso ha dissolto e ridotto simile al nulla, e a procedere verso la sfera del soprasensibile* che è la sola veramente reale. A che serve innalzarsi al di sopra del nulla se poi ci si trova in quel vuoto in cui, se non i fenomeni, continuano però ad illuderci poetiche fantasie? (...) Kant questo sogno ha distrutto; e con questo atto si è innalzato al di sopra di Leibniz»[232].

La filosofia leibniziana non offrirebbe dunque un autentico accesso all’essere, sia sul piano sensibile sia sul piano soprasensibile; perciò essa non può servire per il superamento del fenomenismo di Kant. Gli stessi esiti negativi della *Critica della ragion pura* mostre-

[231] Una critica sistematica della metafisica leibniziana si trova nella seconda edizione (B) della *Critica del ragione pura* nella “Nota all’anfibolia dei concetti della riflessione”: cfr. *KrV*, B 324 e ss. Si badi che nella prima edizione del DHU Jacobi non poteva farvi riferimento. Cfr. *David Hume*, W 2/1, 103 in nota.

[232] *Introduzione generale*, W 2/1, 383; trad. it., pp. 14-15, corsivo nostro (la traduzione di Bobbio sottolinea il platonismo della concezione espressa più di quanto il testo e la stessa dottrina jacobiana non consentano:«la sfera del soprasensibile che è la sola veramente reale»; nell’originale, non leggiamo, infatti, tale connotazione esclusiva: «zu einem Uebersinnlichen, wahrhaft Realen»). È pur certo che per il filosofo tedesco l’intuizione della realtà soprasensibile, che rappresenta la realtà per eccellenza, garantisca anche per la realtà del sensibile (ossia per la referenzialità del “fenomeno”): cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 208, 210; *Sulle cose divine*, W 3, 122-123. Nondimeno, l’accesso ad un soprasensibile che sia reale e non fittizio è vincolato altresì, per Jacobi, alla rilevanza ontologica accordata all’esperienza sensibile: cfr. *ibidem*, 209: «Se l’uomo è reciso dalla ragione che, espressa nel mondo sensibile che lo circonda, *ordina* con autorità la sua immaginazione, quando cade febbrile dai sensi nel sogno, allora diviene *in*-sensato. La ragion pura, che lo accompagna sempre dovunque, non gl’impedisce, perciò, di pensare, di assumere e di ritenere per certa la cosa più assurda. Col perdere i sensi, perde anche l’intelletto e la sua umana ragione». Si confronti ancora il passo seguente tratto dalla prima appendice de *Sulle cose divine*: «Perché questo sistema dell’assoluta oggettività [Spinoza] si trasformasse in un sistema dell’assoluta soggettività, l’essere esteso doveva prima essere privato della sostanzialità. Malebranche, Leibniz e Berkeley hanno cercato di mostrare la non-sostanzialità dell’essere esteso» (*ivi*, W 3, 121; trad. it., p. 144). Tuttavia, come avremo modo di notare ancora, lo scambio funzionale tra la percezione sensibile e la percezione della ragione, di cui il filosofo assicura l’analogia ma anche la rispettiva indipendenza, non risulta definitivamente chiarita. In ciascuna di esse, forse per una reciproca compenenetrazione a diversi livelli, si dà comunque, per il Nostro, l’avvertenza del vero, ossia il senso del reale in quanto tale.

rebbero la necessità di una via alternativa. La reale intenzionalità della conoscenza sensibile e la sua integrazione nel dinamismo che ha per termine l'attingimento razionale della realtà soprasensibile è in effetti l'istanza maggiore fatta valere nel DHU nei confronti del filosofo di Königsberg. La medesima istanza è ripresa nell'*Introduzione generale*, ma attraverso una dottrina della ragione la cui complessa articolazione lascia trasparire, con l'avanzato sviluppo dei motivi già presenti nel DHU, una profonda meditazione dell'opera di Kant nonché del successivo sviluppo dell'idealismo trascendentale.

Potremmo concludere che sia a proposito della fondazione di un realismo che garantisca la reale consistenza del mondo sensibile ma che sia altresì aperto alla realtà soprasensibile, quale realtà effettiva ed anzi eminentemente tale, che la filosofia di Leibniz diviene per Jacobi dapprima oggetto di interesse e poi di delusione. Il che lascia impregiudicata la sua assimilazione della filosofia leibniziana indipendentemente da tale aspetto; segnatamente per quegli argomenti dei quali il filosofo ha riconosciuto l'efficacia nei confronti di Spinoza e dell'ontologia del meccanicismo, che poi si riscontrano in tutta la sua produzione.

2. Le tesi leibniziane nel "David Hume"

Nel DHU l'attenzione di Jacobi si concentra su tre punti capitali della filosofia di Leibniz: a) la concezione della sostanza come monade; b) l'innatismo della conoscenza; c) la continuità di senso e ragione[233]. Ci limitiamo ad illustrare la declinazione di questi punti in tale contesto, per passare poi (cfr. *infra*, § 3) all'interpretazione del loro significato complessivo nell'opera del filosofo. Va premesso che la loro introduzione appartiene alla sezione in cui l'autore tenta una soluzione dei paradossi nichilistici ch'egli ravvisa nella epistemologia di Kant.

[233] Le citazioni di Leibniz nel DHU, come ne *La dottrina di Spinoza*, sono numerose e piuttosto estese. Jacobi attinge ad una notevole varietà di testi, sia dell'opera pubblicata sia dell'epistolario; tra i più significativi: i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* e l'epistolario con B. des Bosses. Il filosofo sottolinea la speciale importanza di quest'ultimo: cfr. *David Hume*, W 2/1, 79.

«[S]e il nostro intelletto si riferisse unicamente a una forma di sensibilità che non ci rivela proprio nulla delle cose stesse (...) *io non so proprio come potrei vivere con tali sensi e con tale intelletto*; (...) Io sono ogni cosa, e fuori di me propriamente parlando non vi è nulla. Eppure io, per tutto quello che sono, non sono alla fine che una vuota illusione di qualche cosa, *la forma di una forma*, nient’altro che un fantasma come tutte le altre apparenze che chiamo cose»[234].

Notiamo qui preliminarmente, la consistenza dell’io è vincolata al riconoscimento del vincolo tra l’intelletto e la sensibilità e del rispettivo carattere intenzionale; non già, anzitutto, come condizione della rappresentazione, ma come garanzia dell’inserzione del soggetto nel mondo («come potrei vivere con tali sensi e con tale intelletto»). La coscienza dev’essere, cioè, colta nella sua inerenza esistenziale. Il problema del realismo (il superamento del rappresentazionismo) va dunque risolto al di là di un contesto meramente epistemico. La conoscenza dev’essere, perciò, riguardata nella sua funzione costitutiva, ossia nei suoi presupposti antropologici e metafisici. Consideriamo ora i punti sopra indicati.

a) La monade

La concezione leibniziana della sostanza serve a Jacobi per evidenziare l’inerenza essenziale della forma (cioè del principio reale di identità ed attività) alla materia, sia nella realtà sensibile, in quanto questa è dotata di unità ed attività interna, sia nel soggetto finito. Una tale determinazione del reale secondo un ordine immanente dovrebbe in primo luogo garantire l’aggancio realistico del pensiero. Altrimenti, si avrebbe una determinazione estrinseca o arbitraria della materia da parte della forma. Conforme alla stessa fonte leibniziana, l’autocoscienza è assunta come criterio o riferimento privilegiato, riflettendo essa direttamente la sintesi reale ed immediata in cui consiste la concreta realtà dell’io (unità e molteplicità; attività-passività; coscienza-corpo, mondo; soggettività-oggettività).

«[I]l suo corpo è composto di un’infinità quantità di parti, da esso ricevute e poi restituite, modo tale che neppur una gli può appartenere per essenza. Però Ella sente che queste parti le appartengono e lo sente mediante una

[234] *David Hume*, W 2/1, 61; trad. it., p. 122, corsivo nostro.

forma invisibile (...) Solo in virtù di questa forma Ella sente tutte le parti, e le sente in un unico punti, immutevole ed indivisibile, che Ella chiama il suo Io (...) Questo qualcosa che non può non essere alcunché di reale, è chiamato da Leibniz la forma sostanziale dell’essere organico, il *vinculum compositionis essentiale* o la monade. Perciò io ho aderito con tutta l’anima alla dottrina delle monadi»[235].

Questi punti si consolidano nell’intuizione della vita come determinazione trascendentale (o esemplare) dell’essere e nell’affermazione dell’intimo rapporto che qui si può scorgere, a diversi livelli, tra l’unità e la molteplicità. La molteplicità spazio-temporale del vivente, a differenza della realtà artificiale, è infatti integrata da un principio immanente, in sé unitario, attivo e percettivo: «la forma sostanziale dell’essere organico». L’anima che costituisce l’individualità cosciente propria dell’uomo è, così, un rappresentante, pur eminente, della medesima struttura generale della vita.

«La nostra anima null’altro è che una determinata forma della vita (...) Il molteplice, soltanto nella vita può compenetrarsi e unificarsi. Dove cessa l’unità, l’individualità reale, cessa pure ogni esistenza»[236].

La realtà dell’individuo vivente rappresenta, in tal senso, la soluzione di un problema altrimenti insolubile speculativamente, o a priori: la sintesi immediata dell’uno (la forma) e del molteplice (la materia), di coscienza ed essere[237]. La composizione delle opposizioni in tale sintesi è oggetto di un’intuizione, non il risultato di una costruzione. Una costruzione non sarebbe possibile se non a costo di concepire l’io, il mondo e lo stesso rapporto tra l’io e il mondo in maniera estrinseca o artificiale, cioè in maniera tale che tali termini siano dati dapprima isolatamente e non nello stesso vincolo che li lega; dove perciò la forma non compenetra la materia ma soltanto la riveste. Ancora, la necessità dell’intuizione è obbligata dalla stessa immediatezza della coscienza della vita, poiché la presentazione esistenziale di questa esclude ogni mediazione rappresentativa.

L’ontologia dell’individuo vivente, perciò la monadologia, veicola, dunque, per Jacobi il senso fondamentale dell’esistente e condi-

[235] *Ibidem*, W 2/1, 82-83; trad. it, 138, traduzione leggermente corretta.
[236] *Ibidem*, 84; trad. it., p. 139.
[237] La stessa problematica è ripresa in maniera più articolata in *Sull’impresa del criticismo*, W 2/1, 289.

ziona l’impostazione della problematica critica, poiché ne assicura gli stessi presupposti: la realtà positiva dell’oggetto e del soggetto.

b) L’innatismo della conoscenza

A questo nucleo della filosofia leibniziana Jacobi riconduce, nelle pagine conclusive del DHU, l’originale deduzione delle categorie proposta nella sezione centrale. Mentre la deduzione kantiana non può assicurare il riferimento delle categorie dell’intelletto alla realtà in sé, a causa del loro carattere soggettivo e formale, il procedimento di Jacobi punta alla ricognizione delle categorie nella stessa struttura dell’individualità che si riviene nel soggetto conoscente.

> «Tutte le cose veramente reali sono individui o cose singole; e come tali, esseri viventi, *principia perceptiva et activa*, l’uno accanto all’altro. Di conseguenza, essendo posto un individuo, devono necessariamente esser posti in lui nello stesso tempo i concetti di unità e molteplicità, dell’agire e del patire, dell’estensione e della successione. Il che vuol dire che questi concetti sono innati in ogni individuo»[238].

Come si vede, tale procedimento avanza dal concreto reale, svolgendone come dall’interno le proprietà costitutive. L’oggettività dei concetti in cui queste proprietà sono espresse è assicurata dall’immediata certezza del termine cui esse si riferiscono: la realtà dell’individuo vivente, cioè dello stesso soggetto. Se ciò si avvicina ad una sorta d’innatismo, va notato, però, il senso peculiare in cui la corrispondente concezione leibniziana è recepita da Jacobi. Non può dirsi nel suo caso, come per l’autore dei *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, che l’anima derivi il contenuto o le matrici razionali dell’esperienza dal proprio fondo, se con ciò si ammette una corrispondenza estrinseca e meramente rappresentativa tra la realtà dell’anima e la realtà sensibile, con la riduzione di questa a fenomeno. Sì, invece, se la realtà dell’anima è colta nella sua immediatezza, nella sua esemplarità e nella sua concrezione esistenziale, ossia nella sua inerenza causale al mondo sensibile. D’altra parte, l’affermazione della continuità tra essere e pensiero e la sottolineatura della essenziale funzione della passività non va disgiunta, per Jacobi, dal riconoscimento dell’irresolu-

---

[238] *David Hume*, W 2/1, 85; trad. it., p. 140.

bile differenza che sussiste tra lo spirito e la materia, perciò l’inderivabilità della conoscenza dalla causalità[239].

> «L’oggetto esteriore non può produrre nessuna determinazione del pensiero come tale, allo stesso modo che non può produrre né il pensiero stesso né la natura pensante. Effettivamente sull’assurdità della tesi opposta si insiste troppo poco se si domanda, con Spinoza, se l’anima sia una tavola inanimata, che venga soltanto incisa dalle cose, o con Leibniz, se essa abbia finestre o altre aperture attraverso cui s’introducano le cose»[240].

La dottrina dell’innatismo è, quindi, interpretata da Jacobi nei limiti del suo realismo che ha per termini sì la realtà dell’anima come principio ontologico ed epistemico, quale modello della sostanzialità, sì l’affermazione del legame, pur nell’emergenza, tra lo spirito e la materia, ma altresì la reale consistenza di questa, non potendo il critico dell’idealismo trascendentale leggere le categorie costitutive dell’individualità sensibile (la successione, l’estensione e la causalità) come un mero fenomeno, sebbene *cum fundamento in re*[241]. Prova ne sia la continuata critica del filosofo alla riduzione epistemica della nozione di causalità all’ordine della successione o al principio di ragion sufficiente[242].

c) La continuità di senso e ragione

Nel corso del DHU Jacobi viene vincolando il realismo della conoscenza ad una concezione del rapporto tra la sensibilità e la ragione tale per cui tra la prima e la seconda sussiste una profonda continuità, sia sotto il profilo formale sia sotto il profilo funzionale. Come il senso, così la ragione deve riprodurre, ma ad un più alto grado di chiarezza, le articolazioni da cui emerge l’essere vivente e la sua situazione. Anche la ragione, come la sensibilità, deve aderire alla materia dell’esperienza, in forza del rapporto attivo-passivo ch’esse in-

[239] A tale proposito, Baum *(Vernunft und Erkenntnis*, cit., pp. 105-112) nota l’ambiguità del realismo jacobiano, anzi la sua assimilabilità all’idealismo di Berkeley. Ma questa interpretazione paradossale sembra presupporre da parte sua l’identità tra il realismo e il materialismo.

[240] *David Hume*, W 2/1, 77; trad. it., pp. 133-134.

[241] Cfr. G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, l. I, in Id., *Philosophische Schriften*, VI.6, Akademie Verlag, Berlin 1990, pp. 145-146.

[242] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 49 e ss.

trattengono con la realtà e vicendevolmente. Alla delineazione di tale prospettiva, Jacobi associa a Leibniz un autore d’impostazione wolffiana o leibniziana, Johann Georg Sulzer († 1779).

> «Sulzer fa derivare la sfera della ragione dalla sfera del gusto e trova il suo vero fondamento nell’attenzione prodotta dalla chiarezza delle rappresentazioni. Ora è necessario che tale chiarezza delle rappresentazioni, che è causa dell’attenzione, sia a sua volta causata dalla completezza delle impressioni; il che conduce inevitabilmente alla conclusione che la caratteristica della ragione, intesa come segno distintivo dell’uomo in confronto delle bestie, stia nella sensibilità particolare dell’uomo»[243].

Nelle pagine seguenti, Jacobi spiega che si deve ad una sorta di percezione della ragione la distinzione del riferimento oggettivo dei concetti dalla loro forma rappresentativa, ossia il senso della realtà in quanto tale. Tale funzione assicura, congiuntamente ai sensi, che l’uomo viva una vita desta e non in un sogno[244]. Inoltre, la ragione integra la funzione discriminativa dei sensi in misura proporzionale al grado di vita, ossia all’unità, alla coscienza e alla spontaneità che convengono all’essere personale. Nondimeno, la sensibilità superiore della ragione corrisponde sempre alla sensibilità inferiore, per cui non è possibile una ragione pura, se non in Dio. Solo in Dio, la ragione è svincolata dal plesso della materia e della sensibilità.

Ora, tale concezione è esplicitamente criticata nella *Introduzione generale*. Nel DHU non emergerebbe e sembra anzi contraddetta la tesi fondamentale che Jacobi ora sostiene: la ragione si riferisce direttamente ad un campo oggettuale proprio: la realtà soprasensibile. Essa è sì una funzione percettiva; soltanto, non è limitata a rischiarare i rapporti formali dati nel sensibile; tale funzione è adesso assegnata all’intelletto. L’intelletto riproduce o costituisce attivamente i rap-

---

[243] *Ibidem*, 66; trad. it., p. 125.

[244] Si badi che l’apparente paradossalità della comparsa di Leibniz nel DHU a sostegno del realismo era esplicitamente sottolineata dall’autore sotto questo riguardo: cfr. *ibidem*, 71 e ss. Infatti, Leibniz tende a identificare la realtà con la consistenza logica del suo contenuto oggettivo. L’esistenza riceve perciò una connotazione empirica e non ha una garanzia assoluta di certezza. In tal senso, egli non pare riconoscere ciò che Jacobi chiama la percezione della “differenza apodittica” tra la veglia e il sogno: cfr. G.W. LEIBNIZ, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in ID., *Philosophische Schriften*, VI.4.b, Akademie Verlag, Berlin 1999, pp. 1500-1504.

porti che articolano la vita sensibile. La ragione, conforme alla dignità spirituale della persona, attinge intuitivamente le "idee" che stanno al di là del sensibile: lo spirito, la libertà, il vero (l'ente veramente essente), il bene, il bello, Dio.

> «Noi siamo partiti da questa domanda: è la ragione umana soltanto un intelletto che emerge dalle intuizioni dei sensi e ad esse soltanto si riferisce; oppure è una facoltà superiore che non adesca già l'uomo con immagini vuote e senza riferimento oggettivo, ma gli rivela realmente il vero, il buono e il bello in sé? Abbiamo mostrato che la prima tesi è accolta da tutte le filosofie che sorsero da Platone [s'intende, escluso] a Kant, ivi compresi Aristotele e i suoi successori, tanto nei cosiddetti sistemi razionalistici, di un Leibniz, di un Wolff e di un Sulzer, quanto in quelli dichiaratamente sensistici di un Locke, di un Condillac e di un Bonnet»[245].

Sia Sulzer sia Bonnet figuravano tra le maggiori fonti citate nel DHU; specialmente il secondo sembra aver avuto una speciale importanza durante la prima formazione di Jacobi. Ma è precisamente alla sua prima filiazione leibniziano-wolffiana che il filosofo alla fine imputa i limiti del DHU nell'impostazione del rapporto tra senso, intelletto e ragione[246]. Del resto, nella nota dell'*Introduzione generale* che abbiamo citato, il riferimento a Leibniz nel DHU è riconosciuto se non errato o inutile, tuttavia come manchevole per la concezione del soprasensibile, qual essa viene ora per lui configurandosi. Leibniz (leggi: la posizione leibniziana maturata nel DHU), poiché non distingue qualitativamente il piano sensibile dal piano soprasensibile, avrebbe portato al massimo ad «intellettualizzare i fenomeni», come aveva notato Kant[247]; avrebbe, cioè, portato a modificare la forma rappresentativa della realtà cui hanno accesso i sensi, la natura, ma non il suo contenuto. Ciò che, dalla posizione ora finalmente raggiunta, risulta a tutti gli effetti come un «platonismo mutilato»[248].

---

[245] *Introduzione generale*, W 2/1, 408-409; trad. it., pp. 40-41.

[246] «Come al tempo del suo primo apparire, in cui l'autore, tra il sistema ancor dominante della scuola leibniziana e wolffiana, coi seguaci della quale aveva avuto soprattutto rapporti, e la nuova dottrina di Kant, vigorosamente in ascesa, si era venuto a trovare, con le sue convinzioni dall'una e dall'altra dissenzienti, in una posizione intermedia» (*ibidem*, 375; trad. it., p. 6).

[247] Cfr. *KrV*, B 327.

[248] Cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 387; trad. it., p. 19.

Peraltro, nell'ultima fase dell'opera di Jacobi appare specialmente marcata l'emergenza dello spirito sulla natura e l'impossibilità di una mediazione della natura per la conoscenza della realtà soprasensibile. Nel confronto con questa, la natura assume anzi talvolta una caratterizzazione fenomenica, anche in ragione dello stretto vincolo ch'essa intrattiene con l'intelletto. La realtà trans-fenomenica tende quindi a coincidere sempre più, piuttosto che con la realtà del mondo, con la realtà soprasensibile cui solo ha accesso la ragione.

Nella genesi di tale integrale "platonismo" e nel corrispondente superamento dell'avvicinamento a Leibniz realizzato nel DHU, si avverte quanto profondamente Jacobi abbia assimilato la *Critica della ragion pura*. Nondimeno, egli ha costantemente tentato un superamento degli esiti della Dialettica trascendentale, ma in maniera alternativa alla via pratico-postulatoria proposta dallo stesso Kant; precisamente approfondendo in senso metafisico la concezione percettiva della ragione già delineata nel DHU.

3. La tesi leibniziane nell'opera di Jacobi

La concezione della ragione finalmente raggiunta da Jacobi delimita la portata delle indicazioni presenti in tal senso nel DHU. Tuttavia, il filosofo lascia al lettore il compito di determinare quanto del testo possa rimanere ancora valido. Rimane perciò da valutare l'incidenza complessiva della filosofia di Leibniz nella sua opera. Va detto che non ci sono indicazioni precise in tal senso, né l'argomento, a quanto pare, è stato ancora oggetto di uno studio sistematico. Nello spazio presente, ci limitiamo ad abbozzare alcune ipotesi di lavoro. Riprendiamo anzitutto i punti della filosofia leibniziana già evidenziati ed osserviamo la corrispondenza tra essi ed alcuni elementi chiave del pensiero di Jacobi.

a) La monade

La nozione leibniziana della sostanza soddisfa l'esigenza di reperire un principio di unità e di attività intrinseco alla materia e al complesso dei fenomeni, che possa esibirsi immediatamente[249]. Ad essa corri-

[249] Cfr. J. JALABERT, *La théorie leibnizienne de la substance*, Puf, Paris 1947; M. J.

sponde la concezione jacobiana della persona, come realtà che soddisfa in maniera esemplare le determinazioni categoriali dell'esistente (l'individualità sostanziale e la causalità) e la cui esistenza sia immediatamente manifesta alla coscienza[250].

> «L'uomo stesso è inconfrontabile, è un'unità per se stessa e senza riferimento ad un'altra, ed è tale per opera del suo spirito particolare che fa sì che egli sia quello che è, cioè quest'uno e non quell'altro (...) Egli sa di essere questa unità personale, che è se stessa e non è né può essere nessun altro, perché la certezza immediata che lo spirito ha di se stesso, è inseparabile dallo spirito, dalla personalità, dalla sostanzialità»[251].

È da osservare che la tesi di fondo qui sostenuta, il carattere sostanziale e l'immediatezza della soggettività personale, di contro ad una sua interpretazione coscienzialistica o dialettica si trova analogamente espressa in altri testi contemporanei, ma si trovava già analogamente formulata nel DHU in diretto riferimento a Leibniz[252]. Inoltre, la difesa della persona in tal senso coincide spesso con gli elementi metafisici rilevati ne *La Dottrina di Spinoza*: l'inderivabilità della vita e dello spirito, la necessità di un'unità e attività interne (cfr. *supra* § 1).

b) L'innatismo della conoscenza

Le supreme idee speculative, come l'essere, l'identità e la causalità, sono garantite per Leibniz dalla loro inerenza reale allo stesso soggetto conoscente, l'anima[253]. A tale impostazione corrisponde il radi-

---

SOTO BRUNA, *Individuo y unidad: la substancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona 1988; M. MUGNAI, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.

[250] Cfr. *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 224.

[251] *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 26; trad. it., pp. 59-60.

[252] Ad esempio, nel sostenere il carattere esistenziale e non rappresentativo dell'autocoscienza Jacobi rinvia ad un passo dei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* (l. IV, § 9), dove Leibniz identifica nell'"appercezione immediata della nostra esistenza" la fonte delle prime verità a posteriori: cfr. *David Hume*, W 2/1, 83.

[253] Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, l. I, in ID., *Philosophische Schriften*, VI.6, Akademie Verlag, Berlin 1990. Cfr. G. ZÖLLER, *From Innate to a priori. Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian legacy*, «The Monist» 72 (1989), pp. 222-235. Lo studioso sottolinea il carattere oggettivo piuttosto che virtuale dei primi principi nella dottrina leibniziana, identificandovi la maggiore differenza rispetto a Kant. A nostro avviso, è invece l'oscillazione del filosofo di Lipsia tra questi estremi la sua più notevole ed interessante ambiguità.

camento del realismo jacobiano nella prospettiva intenzionale connaturata alla persona. La determinazione razionale della struttura dell'essere è primariamente vincolata, per Jacobi, alla garanzia, o piuttosto, all'interpretazione dell'esistente (*Daseyn*). A questo riguardo, il principio dell'inderivabilità del determinato dall'indeterminato, che Jacobi, con Leibniz, ha rivolto verso Spinoza, trova riscontro nella sua critica alla nozione kantiana di appercezione pura e all'estensione idealistica del principio di autonomia. Di qui la sua costante enfasi sull'inerenza della conoscenza all'"organizzazione", ovvero al complesso di disposizioni naturali e di relazioni pratico-intenzionali da cui risulta la concreta identità del soggetto. Peraltro, la costante sottolineatura da parte del filosofo di Düsseldorf del carattere virtuale e tendenziale ("istintivo") dei principi supremi della ragione, sia d'ordine teoretico sia d'ordine pratico, coincide con un altro importante motivo anti-cartesiano dell'innatismo leibniziano. Per Leibniz, come per Jacobi, la vita, ai suoi diversi livelli, realizza una "logica naturale", cioè un insieme di certezze manifeste dapprima al sentimento che alla riflessione, che si deposita poi nel cosiddetto "senso comune".

> «L'uomo ha appreso la lingua e la religione, come ha appreso a vedere e udire. Egli (...) non avrebbe mai imparato a udire se già non si fosse trovato in una natura articolata, ritmica, piena di suoni, accenti e sillabe. Questa doveva essere già preparata e ordinata per lui; doveva essere già organizzata per lui, come egli per essa, se doveva essere guidato da lei, articolarsi con lei, se egli doveva sentire, vivere, pensare, volere, agire. Isolato, solo per sé, egli non è nulla, un essere impossibile»[254].

L'immediatezza delle idee, sostenuta infine da Jacobi, sopravanza la realtà ontologica dell'anima e della natura, perciò il piano immanente delle "categorie", sporgendosi verso la realtà soprasensibile, termine della coscienza morale e religiosa. Pur se l'appartenenza vitale dell'io è così estesa oltre l'ambito sensibile, vi si trova ancora l'idea leibniziana già evidenziata nel DHU e nella sesta appendice *La Dottrina di Spinoza* circa la necessità di "un fondamento a priori dell'armonia", ossia di un'articolazione della soggettività con l'essere, antecedente alla stessa coscienza.

[254] *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 14; trad. it. p. 48.

c) La continuità di senso e ragione

Le tesi dell'ontologia leibniziana connesse a questo punto, anzitutto la corrispondenza originaria tra forma e materia, tra anima e corpo, sono citate da Jacobi nel DHU per garantire il realismo della conoscenza nei confronti del corrispondente dualismo di Kant. Tali tesi sono, quindi, recepite da Jacobi in senso generale, poiché consentanee alla garanzia del radicamento esistenziale del pensiero; perciò sono recepite indipendentemente dalla loro eventuale declinazione fenomenistica, già chiaramente intercettata dall'autore. Inoltre, gli stessi termini e le stesse istanze si ritrovano nei testi posteriori in cui il filosofo affronta nuovamente la dottrina kantiana, ma senza un esplicito riferimento a Leibniz. Del resto, esse appaiono connesse agli elementi nucleari della concezione di Jacobi, sopra citati (cfr. *supra*, a, b).

Ma la tardiva ascrizione all'intelletto di quella continuità funzionale con i sensi, dapprima attribuita alla ragione, e la mera analogia rimasta tra i sensi e la ragione, lasciano aperta la determinazione del rapporto tra queste tre facoltà. Come abbiamo già anticipato, le indicazioni dell'*Introduzione generale* a tale riguardo appaiono suggestive ma anche piuttosto vaghe se si bada alla funzione definitivamente chiarificatrice che il filosofo le assegna. Tra le difficoltà che sembrano frapporsi ad una tale sintesi registriamo ancora una volta: 1) la progressiva sottolineatura del carattere formale e costruttivistico dell'intelletto, ad esempio nella *Lettera a Fichte*; 2) la sempre più marcata contrapposizione tra lo spirito e la natura, ad esempio ne *Sulle cose divine*.

Il platonismo integrale finalmente raggiunto da Jacobi sembra configgere con le istanze aristoteliche inizialmente veicolate dallo stesso Leibniz. Nell'ultima fase Jacobi sembra, infatti, concentrarsi sull'interiorità e sull'orizzonte trascendente dell'individualità spirituale piuttosto che sulla struttura categoriale del suo essere nel mondo, ch'era uno tra i principi fondanti del realismo sostenuto nel DHU.

4. Ipotesi di soluzione: un diverso concetto di vita

Riprendendo da quest’ultimo punto la problematica di fondo per cui Jacobi si era accostato a Leibniz, la sintesi degli elementi che configurano il rapporto tra la soggettività e l’essere (intelletto, ragione, sensibilità; forma, materia), si potrebbe notare come il cambiamento più significativo della sua impostazione, perciò del suo atteggiamento verso il filosofo di Lipsia, concerna anzitutto lo stesso concetto di vita, il quale, come si è visto, ne rappresentava la chiave di volta.

Il concetto di vita presentato nel DHU sembra inclusivo o analogico. La soggettività corrisponde al concetto aristotelico di forma o anima. Conforme a tale impostazione, l’anima può comprendere nel suo seno i diversi gradi dell’essere, dalla vita sensibile alla vita spirituale, e tale sintesi può venire spiegata in una filosofia della natura. Più precisamente, tale inclusione è resa possibile da una concezione vitalistica od organicistica della natura.

Nell’opera successiva appare, invece, una concezione meccanicistica, in diretta connessione con una concezione costruttivistica dell’intelletto[255]. La natura e l’intelletto appaiono ora come i rappresentanti della necessità. Conseguentemente, la realtà dell’anima è identificata da Jacobi con la realtà dello spirito, sede della vita morale e religiosa. La libertà dello spirito non è contrapposta alla natura, così da sostenere espressamente una sorta di dualismo[256]. Ma l’unità di questi aspetti risulta adesso come un fatto inspiegabile[257].

All’origine di tale cambiamento si può in primo luogo notare ancora una volta l’influsso di Kant, per quanto Jacobi continui ad insistere fino all’ultimo, in opposizione a questi, sul carattere intenziona-

[255] Cfr. V. Verra, “Lebensgefühl, Naturbegriff und Naturauslegung bei F.H. Jacobi”, in K. Hammacher (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, pp. 259-271. Anche O. Bollnow, nel suo importante studio dedicato alla filosofia della vita di Jacobi (*Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, cit.), nota un’evoluzione del filosofo a tale riguardo, riconoscendovi, anzi, tra gli altri indizi, una complessiva involuzione razionalistica della sua primigenia ispirazione esistenziale. Come avremo modo di notare ancora, tale valutazione non sembra, però, apprezzare abbastanza la specifica intenzionalità e gli elementi di continuità della concezione jacobiana della ragione.

[256] S’intende, Jacobi sostiene sempre il dualismo, cioè la distinzione delle opposte proprietà dell’io (così pure come la reale distinzione dell’io e del mondo, etc.), ma non sostiene un dualismo di sostanze, poste in relazione negativa o accidentale.

[257] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 234.

le della sensibilità e per quanto egli tenda sempre più a spostare l'istanza di fondo del proprio realismo, la sintesi di ragione e vita, sullo stesso piano metafisico dei "postulati della ragione pratica"[258]. Non è infine improbabile che nella rinuncia di Jacobi ad elaborare una metafisica comprensiva della natura e dello spirito, conforme ai principi leibniziani stabiliti nel DHU, abbia giocato un ruolo decisivo l'analogo tentativo di Schelling, la cui ripresa dell'individualità leibniziana in senso spinoziano porta ad infrangere la cornice personalistica che è caratteristica del pensiero del filosofo di Düsseldorf[259]. Precisamente tale cornice sembra essere, infine, la chiave della sua originale assimilazione della monadologia.

Infine, se l'ambigua presenza di Leibniz nell'opera di Jacobi suscita un'autentica difficoltà intorno alla unità teoretica di questa, gli elementi di continuità che abbiamo rilevato dovrebbero invece confermarla, oltre ad attestare la libertà del nostro autore rispetto alle proprie fonti.

---

[258] Pur è da notare una certa evasività di Jacobi sulla *Critica del giudizio*, che cita assai di rado e la cui maggiore considerazione avrebbe forse modificato la sua filosofia della natura.

[259] Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Schellings Werke*, Beck, München 1979, Bd. I; F. MOISO, *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990, pp. 65-70; E. BOOTH, *Leibniz and Schelling*, «Studia leibnitiana» 32/1 (2000), pp. 86-104.

5. Jacobi e l'interpretazione fichtiana della "Lettera a Fichte"

L'opera di Fichte sembra conoscere un sensibile cambiamento nei confronti della nozione più esposta alle pretese costruttive dell'idealismo: l'essere. Alla limitazione del tema durante l'insegnamento del filosofo a Jena (1794-1799) si oppone la speciale importanza ch'esso viene ad assumere nell'opera posteriore del periodo berlinese. A tale proposito, nella letteratura recente emerge l'importanza di Jacobi, e specialmente della sua critica formulata nella *Lettera a Fichte* (1799). Com'è noto, la critica di Jacobi in questo scritto culmina nella denuncia del vincolo tra idealismo e nichilismo. La rilevanza di tale critica si può osservare già dal fatto che tale vincolo è stato riconosciuto di lì a poco dallo stesso Fichte ne *La Destinazione dell'uomo* (1800), spingendolo ad una più rigorosa delimitazione dell'ambito del pensiero e all'affermazione della sua trascendenza.

In quale misura tale riconoscimento e la sua conseguente elaborazione sono in contrasto o sono invece coerenti con la primigenia impostazione dell'idealismo? In quale misura la ripresa dell'essere nella tarda filosofia di Fichte soddisfa l'istanza jacobiana di salvare il pensiero riflessivo dalla caduta nel nichilismo?

I. Realismo e idealismo: l'istanza di una mediazione

1. Le nozioni ontologiche fondamentali: essere ed esistenza

Assumiamo in primo luogo che "essere" significa per Jacobi lo stesso che "esistenza". Nella sua opera non c'è una distinzione esplicita tra queste nozioni, particolarmente nei contesti pertinenti il suo confronto con l'idealismo: nella formulazione del realismo e nella determinazione dell'essenza dell'uomo. Quanto al primo aspetto, l'essere,

come principio in cui consiste la verità del pensiero, vi si trova espresso coi termini seguenti: l'"ente reale" (*das Wahre Wesen*) e l'"effettività" (*Wirklichkeit*); i quali si oppongono all'"ente mentale" e alla mera possibilità prefigurata nel concetto. Quanto al secondo aspetto, l'essere viene a caricarsi delle connotazioni tipiche della realtà finita, ma particolarmente della vita umana: l'individualità, l'intreccio di unità e molteplicità, di attività e passività; la causalità, la temporalità e la finalità. Del resto, come vedremo, tali aspetti sono connessi: il realismo è congiunto, per Jacobi, ad una ontologia che ha nell'esistenza umana la sua fonte ed il suo criterio fondamentale.

L'opera di Fichte presenta, invece, una terminologia ontologica piuttosto articolata. Per Fichte, ad esempio, c'è una distinzione concettuale tra la nozione di "essere" (*Sein*) e la nozione di "esistenza" (*Dasein*). La prima corrisponde all'"assoluto", nella sua semplice ed eterna identità; la seconda corrisponde alla manifestazione dell'"assoluto" nella coscienza[260]. L'ontologia di Fichte è, inoltre, guidata da alcuni principi assai differenti da quelli di Jacobi, che anzi questi contesta. Ad esempio, l'esclusivo carattere attivo e riflessivo dell'io, la funzione costitutiva del principio di identità, l'istanza di una giustificazione immanente ed assoluta del sapere. L'attività dell'io è, per il filosofo tedesco, il presupposto di ogni oggettivazione e "realizza" la funzione fondante del principio d'identità. L'io è, perciò, il fondamento soggettivo ed oggettivo, formale e materiale, del sapere. In generale, il dato di coscienza, quanto appare come un fatto, dev'essere dedotto da un'istanza a priori. Il dato esistenziale dev'essere, cioè, interpretato e garantito da un principio che è vero, poiché è necessario ed è vincolante la stessa possibilità della coscienza. Tale principio è dapprima individuato da Fichte nell'autonoma attività dell'io, infine nell'essere.

[260] La nozione di esistenza riceve una caratterizzazione in tal senso nelle due opere nelle quali Fichte ha riconosciuto ad un certo punto il vertice della propria filosofia, almeno quanto alla forma espositiva: La Dottrina della scienza del 1804 (2ª esposizione) e l'*Introduzione alla vita beata* (1806). Cfr. M. IVALDO, *La visione dell'essere nella 'Dottrina della scienza 1804-II' di Fichte*, «Acta Philosophica» 7 (1998), pp. 41-64.

2. Profilo della critica di Jacobi: pensiero ed esistenza

Per istituire un confronto in tale contesto, riteniamo come direttiva la semantica utilizzata da Jacobi nella *Lettera a Fichte* (d'ora in poi in questo capitolo, nel corpo del testo: *Lettera*)[261]. Si potrà cogliere dal vivo il modo in cui Fichte accoglie il vulnus ontologico qui inferto da Jacobi, fornendone una propria interpretazione. Come vedremo, la risposta di Fichte alla *Lettera* ne riceve alcune istanze, ne mutua la terminologia, pur ridefinendone il significato. Leggiamo un passo della *Lettera* dove si possono trovare gli elementi essenziali della critica di Jacobi all'idealismo trascendentale.

> «L'uomo conosce soltanto nel concepire (*indem er begreift*), e concepisce solo in quanto, trasformando la cosa in pura forma, fa della forma la cosa e della cosa un nulla (*Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht*). Più chiaramente! Noi afferriamo una cosa nella misura in cui ci riesce di costruirla e di farla sorgere dinanzi a noi nel pensiero. In quanto non possiamo costruirla e produrla nel pensiero, allora non l'afferriamo. Se, dunque, un ente deve divenire un oggetto da noi compiutamente colto (*ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegestand*), dobbiamo rimuoverlo col pensiero nella sua oggettività, come in sé sussistente, (*objectiv als für sich bestehend*) e farlo diventare del tutto soggettivo, una nostra propria creatura, un mero schema (*Schema*). Non deve rimanervi nulla o presentare alcun elemento essenziale del suo concetto che non sia nostra azione, un mero dispiegamento della nostra immaginazione produttiva. In tal modo, lo spirito umano, poiché il suo comprendere filosofico non si estende affatto al di là del suo produrre, per penetrare nel regno degli enti e conquistarlo col pensiero, deve divenire creatore del mondo e creatore di se stesso. Solo quando ciò gli riesca potrà allora avanzare nel primo. D'altra parte, può essere creatore di se stesso solo alla condizione universale sopra addotta: deve annullarsi nell'essere per rinascere e possedersi (*sich zu haben*) soltanto nel concetto: nel concetto di un puro, assoluto uscire ed entrare, originariamente dal nulla al nulla, per nulla nel nulla; oppure nel concetto di un movimento pendolare, che, in quanto tale, cioè in quanto movimento pendolare, genericamente si pone di necessità dei limiti, ma che ha dei limiti determinati, corrispondenti alla sua particolarità, per un'inconcepibile delimitazione»[262].

[261] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 187-258. Per un'analisi di questo testo, specie per le fonti e per la vicenda redazionale: cfr. A. IACOVACCI, *Idealismo e nichilismo. A partire dalla "Lettera a Fichte"*, Cedam, Padova 1991.

[262] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 201-202.

Riguardando il passo all'interno dell'intero testo cui esso appartiene, potremmo sintetizzarne il contenuto nel modo seguente:

a. Il sapere coincide con l'attività rappresentativa dell'intelletto. Tale attività è originariamente riflessa e produttiva: essa non ha, cioè, presupposti[263]. Ciò comporta la riduzione a fenomeno del mondo, nonché dello stesso soggetto cui si apre tale visione. Ma la comune connotazione referenziale del fenomeno, e con ciò il senso della conoscenza come manifestazione di qualcosa a qualcuno, risultano modificati. L'intenzionalità in cui consiste il pensiero oggettivo non ha portata reale. Il pensiero deve tornare dalle determinazioni opposte, costitutive del fenomeno, l'io e il mondo, alla propria originaria, sostanziale identità[264].

b. La finitezza è una proprietà necessaria dell'oggettività. Ma quest'ultima è un determinazione dell'attività in sé infinita dell'io pensante. Ora, non ci può essere un vincolo determinato tra l'infinito e il finito. La finitezza è, dunque, a priori un prodotto della autodeterminazione del pensiero. Ma la sua manifestazione fattuale concreta non è rilevabile altrimenti che empiricamente[265].

c. Il risultato di tale impostazione è, secondo Jacobi, la distruzione speculativa dell'esistente, poiché l'identità reale in cui esso ci si presenta, anzitutto nell'io, l'essere in sé sussistente e l'avere una determinazione individuale specifica, appaiono in contraddizione con la tesi idealistica circa il carattere immanente e sostanziale del pensiero[266]. L'assunzione dell'assoluta autonomia del pensiero, in tal senso, venendo a risolvere l'oggetto ed il soggetto finito nell'identità universale del suo atto, comporta l'elevazione dell'indeterminazione, perciò del nulla, al rango di unica sostanza, e la subordinazione dell'ente finito a sua manifestazione fenomenica o accidentale. Ma il fenomeno del nulla risulta, finalmente, anch'esso un nulla; o piuttosto, l'appa-

[263] A tale proposito, Jacobi riconosce in Fichte la rigorizzazione del principio "vichiano" di Kant: «Il nocciolo della filosofia kantiana sta nella seguente verità (...): noi concepiamo un oggetto soltanto in quanto siamo in grado di trasformarlo in un contenuto di pensiero, di produrlo nell'intelletto» (*Sulle cose divine*, W 3, 78; trad. it., p. 104).

[264] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 194-195, 229.

[265] Cfr. *ibidem*, 203-206.

[266] Sotto questo profilo, Jacobi riconosce nell'idealismo il compimento della metafisica del razionalismo, che ha in Cartesio il suo iniziatore e in Spinoza il suo paradigma: cfr. *ibidem*, 194.

rente varietà dell’esistente non è che l’arbitraria modificazione di un unico soggetto, in sé indifferenziato.

Per cogliere il senso di questa conclusione, nella quale Jacobi stigmatizza l’esito nichilistico dell’idealismo, si deve notare che il nulla coincide per il filosofo di Düsseldorf non già, soltanto, con il non-esistente, ma con l’indeterminato. Infatti, egli identifica il nulla con il concetto platonico, negativo o quantitativo, di infinito[267]. Il finito è, invece, per lui contrassegnato da un’intrinseca, seppure relativa, positività. L’esistenza è legata all’individualità, e l’individualità, o la determinatezza, ha una valenza “trascendentale”, cioè originariamente costitutiva, non già meramente privativa.

Tale critica risulta coerente con l’impianto del pensiero jacobiano ed è, infatti, confermata nell’ultima sintesi svolta nell’*Introduzione generale* (1815). In essa si legge la continuità delle idee abbozzate ne *La dottrina di Spinoza* (1785/89) e nell’interpretazione dell’idealismo fichtiano come “spinozismo rovesciato” (*umgekehrter Spinozismus*) condotta nella *Lettera*, poi approfondita rispetto a Schelling ne *Sulle cose divine* (1811). Del resto, tale critica si regge su di una soluzione che dovrebbe avvantaggiarsi della vivida rappresentazione della paradossalità dell’idealismo come una “molla” per compiere quell’acrobazia per cui Jacobi è ricordato: il “salto mortale”, l’affermazione immediata dell’essere e del teismo[268].

3. Profilo della risposta di Fichte: il superamento immanente del pensiero

Una volta colto l’andamento della critica svolta nella *Lettera*, è assai sorprendente notare come Fichte e Schelling ricalchino successiva-

[267] Cfr. *ibidem*, 210, 214. La concezione del finito e dell’infinito di Platone, specialmente del *Filebo*, sono particolarmente apprezzati da Jacobi nell’ultima lettera raccolta nella *Corrispondenza di Allwill*, la “Lettera aggiunta a Erhard O.” (cfr. W 6/1, 237 e ss.). Il filosofo rimanda specialmente a questo scritto per un’adeguata interpretazione della *Lettera*: cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 200.

[268] «Io me la cavo con un salto mortale (...): dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso» (*Sulla dottrina di Spinoza*, W 1/1, 20; trad. it., pp. 69-70). Per un’interpretazione del “salto mortale” nel complesso della epistemologia di Jacobi: cfr. B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, cit.; S. SCHICK, *Vermittelte Unmittelbarkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

mente questi stessi passi, ossia l'assimilazione della negatività del pensiero oggettivo (concettuale o rappresentativo), quale medio per l'affermazione dell'essere. Pure, essi intendono dare a tale procedimento una giustificazione sistematica. La tesi dell'essere è, così, riguadagnata attraverso l'esperienza della nullità del pensiero, da cui è confermata, per un passaggio immanente, la sua essenziale referenzialità[269].

Nondimeno, Jacobi presentava già una propria soluzione: la negatività del pensiero, che egli, infine, attribuisce al potere astrattivo dell'"intelletto" (*Verstand*), era per lui superata da una originaria positività, la funzione percettiva della "ragione" (*Vernunft*)[270]. La ragione, attingendo immediatamente l'essere (ed essendo perciò altrimenti connotata come "fede", *Glaube*, "senso" o "intuizione")[271], supera la disposizione costruttiva dell'"intelletto", aggirando la premessa da cui era obbligata la caduta nel nichilismo.

Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se tale soluzione non sia anch'essa debitrice del suo trascorso dialettico, ossia dal lungo, accidentato percorso del "filosofo della fede" attraverso le conseguenze del "razionalismo" (Spinoza, Kant, Fichte, Schelling)[272]. In tal caso, avrebbero, forse, ragione Fichte e Schelling nel reintegrare il loro primo idealismo in una sintesi superiore di realismo e idealismo? Ma se così

---

[269] Per il rapporto tra Jacobi, Fichte e Schelling: cfr. C. CIANCIO, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, cit.; B. SANDKAULEN, *Ausgang vom Unbedingten: über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990; J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazon. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Eunsa, Pamplona 1993; M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996.

[270] Per la tarda giustificazione di questi termini, con particolare riferimento alla tradizione e a Kant: cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 377 e ss.; *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 28-29 in nota.

[271] Il diverso impiego di questi termini corrisponde alla progressiva maturazione del pensiero di Jacobi, che giunge infine a chiarire il senso del primo, provocatorio impiego del termine "fede" quale equivalente della funzione ricettiva dell'esistenza. A tale chiarimento è dedicato l'intero *David Hume*.

[272] In tale prospettiva è sottolineato l'aspetto, per così dire, "patetico" dell'opera di Jacobi, in particolare della nozione di "salto mortale", sia che se ne denunci l'inconsistenza, per la sua funzione reattiva: cfr. E. DÜSING, *Grundprobleme des Nihilismus. Von Jacobis Fichte-Kritik zu Heideggers Nietzsche-Rezeption*, «Perspektiven der Philosophie» 50 (2007), pp. 177-226; sia che si apprezzi il valore e la portata teoretica dell'ispirazione morale che esso rappresenta: cfr. M.M. OLIVETTI, *Nichilismo e anima bella in Jacobi*, «Giornale di Metafisica» (1980) fasc. II, pp. 11-36.

fosse, sarebbe risolto il problema del nichilismo, così come esso era stato formulato da parte di Jacobi?

Prendiamo ad esempio l'insieme degli scritti di risposta di Fichte alla *Lettera*, e specialmente una missiva a Jacobi del 1810 dove il filosofo sembra tracciarne un ultimo rendiconto[273]. Secondo Fichte, il pensiero tradirebbe la sua limitazione soggettiva per la sua essenziale referenzialità all'essere. Tale referenzialità è nondimeno immanente: l'essere significa l'assoluto, e l'assoluto, in quanto tale, non può essere oggetto, ma il "soggetto" sostanziale del pensiero. L'intera realtà descritta nel pensiero oggettivo, l'io e il mondo, dev'essere, perciò, ricondotta ad un unico fondamento, quale sua manifestazione empirica o "schema".

Vi è, dunque, una modalità doppia per cui il pensiero è relativo. Il pensiero è relativo per la sua immediata intenzionalità rispetto al mondo. È questa l'accezione realistica della referenza ontologica. In una seconda modalità, corrispondente ad un passaggio riflessivo caratteristico dell'impostazione trascendentale, l'atto e il contenuto in cui consiste l'intenzionalità del pensiero rinviano ad un principio assoluto. Infatti, né l'io né il mondo, per l'alterità e correlazione in cui essi si presentano, possono valere l'assoluto. Da un lato, il pensiero ("l'io"), cui pur è da attribuirsi la struttura soggettiva e il molteplice contenuto dell'esperienza, è obbligato dalla propria struttura relazionale a rinviare ad un fondamento[274]. D'altro lato, tale fondamento non può manifestarsi come tale, ma solo tramite e sotto la condizione finita del pensiero. Infine, poiché il pensiero non può essere trasceso e per il carattere formale del fondamento, l'assolutezza, la relazione del pensiero al fondamento non è oggettiva o estrinseca (intenzionale) ma immanente. Il pensiero, e con esso l'intero contenuto dell'esperienza, non è una possibile espressione dell'assoluto, da parte di un certo soggetto, ma è la necessaria manifestazione *dell'*assoluto, quale suo reale "soggetto", qualora esso debba manifestarsi.

[273] Cfr. FICHTE, GA III/6, 327-331.

[274] A tale proposito, Juan Cruz Cruz evidenzia nell'opera di Fichte la continuità di un medesimo movimento "riduttivo": dall'esperienza all'io, cui corrisponderebbe il momento idealistico della prima dottrina della scienza del periodo jenese, e dall'io all'assoluto, l'ultimo sviluppo metafisico del periodo berlinese. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Fichte. La subjetividad come manifestación del absoluto*, Eunsa, Pamplona 2003.

> «Solo lo schema (*Schema*) assoluto di Dio, così come quello esiste, cioè, semplicemente, come mero apparire di Dio, è, secondo essa [la dottrina della scienza], il reale nel fenomeno (*das Reale in der Erscheinung*). Questo dev'essere colto semplicemente così come è, attraverso se stesso, senza un ulteriore fondamento esterno: semplice, immutabile, senza tempo, senza alcuna forma d'intuizione o di pensiero (...) Ma in quanto esso viene osservato, e viene osservato in relazione alla facoltà che osserva se stessa (l'io), allora quella unità si rompe in una molteplicità, secondo leggi da dimostrare»[275].

In modo analogo, Schelling, in un opera tarda dove anch'egli tenta una assimilazione critica delle istanze di Jacobi, vincola la rivelazione dell'assoluto, come assoluto essere, all'intrinseca mediazione del pensiero. Ciò significa: l'inizio è, per noi, il pensiero oggettivo, riferentesi all'ente finito. Tale dualità tra il pensiero e l'ente finito dev'essere risolta dalla speculazione. Il pensiero deve, allora, dare prova di essere l'assoluto: esso dovrebbe rappresentare "realmente" la totalità dell'ente finito. Ma l'identificazione del pensiero, come totalità dell'ente finito, con l'assoluto è contraddittoria: ci sarebbe, ancora, una dualità tra il sapere, come totalità o "sostanza", e il suo molteplice contenuto. Per mezzo di tale riflessione, il pensiero manifesta, dunque, che l'assoluto, l'essere in sé identico, è aldilà di se stesso: «Il sapere si assicura dell'essere eccedente annichilandosi»[276].

In entrambi gli autori questo procedimento è confrontato con la posizione realistica di Jacobi, sì riconoscendone, tramite una tale interpretazione, la verità di fondo, ossia la relazione necessaria del pensiero all'essere, ma denunciandone l'ingenuità, cioè l'assenza di una dimostrazione, e l'abbandono dell'unico medio in cui essa può svolgersi: lo stesso pensiero. Sotto questo profilo, si può scorgere in loro, con chiarezza, la continuità dell'impostazione trascendentale.

4. Jacobi e l'ontologia di Fichte: il rapporto di essere ed esistenza

Ma è così soddisfatto il debito jacobiano? Determinando meglio il problema, possiamo chiederci: necessita l'affermazione dell'essere di una mediazione immanente o "dialettica"? Lo stesso procedimento

[275] FICHTE, GA III/6, 329.

[276] F.W.J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neuren Philosophie*, in *Schellings Werke*, Beck, München 1979, Bd. V, pp. 249-250.

di Jacobi prevede in qualche modo la necessità di una tale mediazione? Infine, è sufficiente la prova fornita da Fichte (e da Schelling) per evadere dal nichilismo, secondo la formulazione datane da Jacobi? Cominciamo da quest'ultima questione.

Un aspetto della critica della *Lettera* parrebbe, in effetti, superato: non c'è un'opposizione esclusiva tra il pensiero e l'essere. L'essere è il "contenuto", anzi il contenente del pensiero. L'identità assoluta non può consistere nell'io, quale esponente della soggettività del pensiero, ma in un principio al di sopra dell'io. Del resto, questa tesi si può trovare nella prima opera di Fichte, seppure non in maniera altrettanto recisa né nel contesto di un'assimilazione sistematica del realismo. Un esempio al proposito, è l'iniziale, incerta identificazione dell'io e dell'assoluto in relazione alla struttura riflessiva dell'autocoscienza, e la prevalente, univoca connotazione empirica e negativa dell'essere (come "fatto" e "non-io"), che nell'opera posteriore sono progressivamente superate[277].

Tuttavia, un aspetto ancora emergente della critica di Jacobi è la dissoluzione idealistica della consistenza sostanziale dell'esistente finito, che pur nella nuova formulazione sembra rimanere invariata. L'esistente, che si presume appartenere originariamente al pensiero, è trasceso nell'essere, a titolo di fenomeno o accidente dell'assoluta sostanza. Ma è così salvaguardata la consistenza reale ed intelligibile dell'esistente finito, ossia la sua relativa autonomia ontologica e la sua necessaria, cioè costitutiva, funzione epistemica?

A questo proposito, bisogna osservare che la critica del nichilismo di Jacobi presupponeva una determinazione caratteristica dell'esistente, la quale era riconosciuta come normativa sia per la concezione della realtà finita sia per la concezione dell'assoluto. L'esistente per eccellenza è la persona[278]. L'esistenza della persona implica la so-

[277] Specialmente nella Dottrina della scienza del 1804 (seconda esposizione) si assiste a tale superamento. L'essere è qui caratterizzato nei termini assoluti ed intensivi dell'*actus* e della "vita". Tuttavia, in quest'opera, diversamente da quanto abbiamo letto nella lettera di Fichte a Jacobi del 1810 e nelle lettere ed abbozzi di risposta a Jacobi successivi al 1804, nei quali l'io è sempre associato alla struttura dell'intenzionalità e alla manifestazione dell'"essere" nella "forma" finita dell'"esistenza", tale essere è identificato con l'io, sia pure con un io assoluto. Cfr. C. ASMUTH, *Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie*, «Fichte-Studien» 31 (2007), pp. 45-58.

[278] Sulla persona come istanza fondativa per la concezione dell'essere, nel confron-

stanzialità e la libertà. Per entrambe queste note, l'esistente personale è irriducibile a fenomeno o accidente di un'assoluta sostanza. Del resto, secondo Fichte e Schelling, le connotazioni tipiche dell'esistente finito, infine la personalità, non si possono trovare nell'essere assoluto. Da tale punto di vista, non ci può essere una relazione determinata e significativa tra l'esistente finito e l'essere assoluto.

> «L'*Introduzione alla vita beata* di Fichte è un avviamento all'autodistruzione *[Selbstvernichtung].* Non essere più, ma lascia essere soltanto Dio: ecco il conforto. Se tutti i sé seguissero questa guida e giungessero al compimento dell'opera, Dio stesso arriverebbe alla vita beata, cioè ogni esistente cesserebbe. Ma, poiché l'esistente è inseparabile dall'essere [*Daseyn unzertrennlich ist vom Seyn*], se per assurdo l'esistente potesse essere compiuto, cioè portato a termine [*vollbracht, d.h. Zu Ende gebracht*], anche l'*essere* cesserebbe, e non ci sarebbero più né l'essere né l'esistente»[279].

Ma paradossalmente la soluzione esposta da Fichte nella *Introduzione alla vita beata* e negli altri scritti contemporanei di risposta a Jacobi veniva a risolvere una secca alternativa proposta da Jacobi nella *Lettera* tra l'io e Dio, come assoluto fondamento. In tal senso, Fichte optava ora nel senso auspicato da Jacobi, cioè per Dio, accusando, invece, lo stesso Jacobi di ciò che questi, nella *Lettera*, aveva rimproverato a Fichte: il tenersi orgoglioso all'autonoma consistenza

---

to di Jacobi con Fichte e con Schelling: cfr. B. SANDKAULEN, *Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen*, cit. Su questo punto ha insistito anche George Di Giovanni, evidenziando l'importanza ontologica, non già soltanto empirica o "giuridica", della nozione di persona quale discrimine tra la concezione della soggettività di Jacobi e di Fichte: cfr. G. DI GIOVANNI, "The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi", Introduzione a F. H. JACOBI, *The Main Philosophical Writings and the Novel 'Allwill'*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1994, pp. 106-114.

[279] JACOBI, Appunto personale riportato in E. FUCHS (a cura di), *Fichte in Gespräch*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1992, Bd. VI.2, pp. 674-675. Si può verosimilmente identificare nel brano seguente un passaggio della *Introduzione alla vita beata* che può avere attirato il commento di Jacobi che abbiamo appena citato: «Fintantoché l'uomo desidera ancora essere un qualcosa per conto suo, Dio non viene a lui, poiché nessun uomo può diventare Dio. Non appena però egli si annichila puramente, integralmente e fino nella radice, resta soltanto Dio ed è tutto in tutto. L'uomo non può crearsi un Dio, può, però, in qualità di autentica negazione, annichilire se stesso e così sprofondarsi in Dio. Questa autoannichilazione è l'ingresso nella vita superiore, del tutto contrapposta a quella inferiore determinata dall'esistenza di un Sé» (FICHTE, GA I/9, 149-150; trad. it. di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 411-413).

dell'io, come fondamento di se stesso, ciò che, in definitiva, conduce ad una caduta nel nulla.

Si confrontino i due passi seguenti.

[Jacobi] «L'uomo trova Dio, poiché egli può trovare se stesso soltanto in relazione (*zugleich mit*) con Dio; ed egli è a se stesso imperscrutabile, poiché l'essere di Dio gli è necessariamente imperscrutabile (...) perciò l'uomo perde se stesso non appena rifiuta di trovarsi, in maniera inconcepibile al suo intelletto, in Dio quale suo creatore, non appena vuole fondarsi soltanto in se stesso (...) Lo ripeto: Dio è, ed è un essere fuori di me, vivo e in sé consistente, oppure io sono Dio. Non c'è una terza possibilità»[280].

[Fichte] «La questione è sul dualismo dell'assoluto. Infatti essi vogliono la loro autonomia, per il puro entusiasmo del peccato e del male, come sostengono i manichei. Ora, l'autonomia di Dio non gli è negata. Ma essi la vogliono avere di seconda mano, per mezzo della propria separazione: se egli non è fuori di loro, ed essi, come autentici sé, fuori di lui, allora egli non esiste (...) Essi si sentono, ma Dio no; vivono in sé ma non in lui»[281].

Il contrasto risulta più chiaro se si tiene presente che Jacobi nel passo citato aveva inteso contestare la concezione fichtiana dell'io come fondamento, ritenendo sotto il profilo metafisico e quale condizione necessaria della coscienza morale e religiosa, la distinzione sostanziale nonché il carattere personale dell'io finito e di Dio. L'identificazione di Dio con un essere universale e non personale, perciò con "un aggettivo" o con un essere indistinto; oppure, l'identificazione dell'"io assoluto" (di cui il soggetto finito sarebbe comunque parte o esponente) con Dio è altrettanto assurda. Tale identificazione porterebbe, infine, ad un'auto-idolatria (*Selbstgötterey*)[282].

Secondo Fichte l'attribuzione della sostanzialità all'io finito e a Dio va, invece, risolta in maniera alternativa, poiché, identificando egli, come Spinoza, la sostanzialità con l'assolutezza (in altri termini, l'essere *per se* con l'essere *a se*), l'affermazione della loro esteriorità e coesistenza riesce in una contraddittoria determinazione empirica dell'assoluto o in un aporetico dualismo[283]. Anche Jacobi, come ab-

---

[280] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 220.

[281] FICHTE, *Abbozzo di risposta sulla 'Lettera a Fichte', 1805/1806*, GA II/11, 43.

[282] Cfr. *Lettera a Fichte*, 210, 214, 221.

[283] Questo problema era già chiaramente prospettato da Fichte negli scritti appartenenti all'*Atheismusstreit*: cfr. *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche*

biamo letto nel passo citato, sottolineava l'"intrinsecità" della relazione tra l'io finito e Dio, poiché l'identità dell'io può costituirsi solo in rapporto ad un'origine che è la stessa fonte del bene e della verità[284]. Ma Fichte radicalizza tale assunto arrivando a riconoscere la realtà dell'io finito non già, solo, nella sua relazione (causale ed intenzionale, di origine e di destinazione) all'unico essere divino, ma nella sua reale (formale) appartenenza ad esso. La moralità e la religione sarebbero, allora, il ristabilimento o l'esplicitazione di tale originaria identità; ciò che comporta, con l'affermazione dell'unico essere divino, una corrispondente negazione dell'autonoma realtà dell'io. In tal modo, Fichte sembra rigettare l'accusa jacobiana di autoidolatria. Del resto, per Fichte, diversamente da Jacobi, la vivente soggettività dell'io non implica la sostanzialità come fondamento, ma coincide con essa; né la soggettività coincide con la singolarità propria dell'essere personale[285].

Per Jacobi, l'autocoscienza è, invece, manifestativa della sostanzialità dell'io, ossia della sua individua esistenza. Tale manifestazione non avviene per mezzo della riflessione o di un'operazione associativa, che presupporrebbero sempre il loro oggetto, ma per mezzo di una funzione intuitiva specifica, sola capace, di render conto del sentimento dell'io[286]. Del resto, come abbiamo letto, anche per Jacobi

---

Weltregierung, *Appellation an dem Publikum* (cfr. GA I/5) e *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (cfr. GA II/5).

[284] A tale proposito, Hegel aveva notato una contraddizione in Jacobi tra l'affermazione della separazione e l'affermazione del vincolo tra la soggettività finita e Dio: cfr. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Id., *Sämmtliche Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1965, Bd. I, p. 410.

[285] Anche Jacobi nel *David Hume* (cfr. W 2/1, 58) aveva identificato nell'io il senso originario della sostanzialità; ma tale identificazione non era esclusiva né la sostanzialità era intesa come la "totalità dell'essere". Sul rapporto tra io e sostanzialità in Fichte: cfr. C. Klotz, *Der Ichbegriff in Fichtes Erörterung der Substantialität*, «Fichte-Studien» 10 (1997), pp. 157-173. Per l'identificazione di soggettività e sostanzialità, tramite la nozione di autonomia (*Selbstständigkeit*): cfr. *Sittenlehre*, 1798, GA I/5, § 10; D. Tafani, *Volontà libera e arbitrio nel "Sistema di etica" di Fichte e nell'Introduzione ai 'Lineamenti di filosofia del diritto' di Hegel*, in A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2009, pp. 327-338.

[286] Cfr. Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800, in *Aus F. H. Jacobi Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, Engelmann, Leipzig 1869, Bd. I, pp. 237-242 (cfr. W. Jaeschke, a cura di, *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, 2: Quellenband, Meiner, Hamburg 1993, pp. 78-79); *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 26 e ss.

l'identificazione dell'io richiede la mediazione dell'assoluto, seppure non per la sua prima attestazione ma per la comprensione del suo essere. L'essenza razionale dell'io è, perciò, riguardata nella sua apertura e finitezza come manifestativa di una ragione infinita. La vita dell'io è vincolata a tale intenzionalità dell'assoluto, che si esprime nel rapporto, per esso necessario, alle idee del vero, del bene e del bello. A tale proposito, nella *Lettera* Jacobi cita una formula di Fichte improntata a quella medesima radicalità cui abbiamo dianzi accennato, rileggendo il rapporto tra il finito e l'infinito in modo da marcarne invece la positività ed il carattere intenzionale. Laddove Fichte sosteneva (idealisticamente) la sostanzialità della ragione, perciò la relazione di opposizione o subordinazione dell'individuale rispetto all'universale, Jacobi coglie (realisticamente) l'inerenza della ragione al soggetto individuo e sensibile, come funzione per mezzo della quale questi si riferisce all'assoluto.

> [Jacobi] «Poiché la ragione ha in vista la divinità, necessariamente essa ha Dio dinanzi agli occhi. Per questo la riteniamo, pur da sola, come qualcosa di più alto rispetto al nostro sé, nel comune senso sensibile. Sotto tale aspetto potrebbe anche esser sensato e vero "che la ragione sia fine; la personalità soltanto mezzo"»[287].

> [Fichte] «Nella dottrina della scienza (...) la ragione è l'unico in sé, mentre l'individualità è soltanto accidentale; la ragione è fine, e la personalità mezzo; quest'ultima è soltanto un modo particolare di esprimere la ragione, ed è destinata necessariamente a perdersi nella forma universale di essa»[288].

Dal diverso modo in cui Jacobi e Fichte concepiscono l'autocoscienza e la consistenza ontologica dell'io finito, e dal diverso modo in cui essi, conseguentemente, interpretano la presenza dell'assoluto nel finito si vede confermata la portata speculativa della nozione di persona per Jacobi, sia nella concezione generale dell'essere sia nella concezione dell'assoluto. La chiarificazione di questo punto sembra essere, in effetti, il nucleo più intimo dell'intervento dell'autore della *Lettera* nella celebre disputa sull'ateismo di Fichte, che ne era stata l'immediata occasione.

---

[287] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 210.

[288] FICHTE, *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, GA I/4, 257-258; trad. cit., p. 87.

> «Fosse pure atea la sua filosofia, fossero pure tali le sue opinioni, secondo il giudizio (retto, io credo) della ragione naturale che dichiara un'assurdità un Dio non personale, un Dio che non è (*einen Gott der nicht ist*); desse pure egli stesso al suo sistema una tale denominazione, la sua colpa sarebbe soltanto un ente di ragione (*Gedankending*)»[289].

Per confermare tale conclusione, potremmo notare come nell'opera di Jacobi si trovi variamente formulato un argomento che è inteso ricostruire la genesi della nozione di essere e dell'assoluto nella prospettiva razionalistica, in maniera coerente con la sua critica dell'idealismo. Se l'essere è inizialmente assunto nel medio del pensiero, la risoluzione del finito nell'infinito non può avvenire che per progressiva astrazione, o negazione, delle note specificanti la determinatezza dell'ente finito, manifeste nell'esperienza, in un concetto onnicomprensivo ma affatto indeterminato. Tale esito dipende dall'iniziale assicurazione dell'essere nell'immanenza del pensiero, la quale conduce all'identificazione dell'assolutezza causale e nozionale dell'essere con le proprietà logiche di identità ed universalità. Tale identificazione riceve in Spinoza un'immediata interpretazione ontologica, come sostanza assoluta. L'idealismo di Fichte e di Schelling rappresenta, per il filosofo di Düsseldorf, il coerente compimento di tale impostazione. L'identità e l'universalità caratterizzano, infatti, l'ambito del pensiero, ch'è il medio omogeneo nel quale l'idealismo si muove. La radicalizzazione del postulato dell'universalità implica, infine, sì la destituzione del pensiero, per l'affermazione di un solo ed identico essere incondizionato, ma non il recupero della positività dell'esistente[290]. L'essere assoluto, poiché ottenuto per negazione dell'esistente, coincide piuttosto con il nulla. E dunque, tale essere come il nulla non è altro che un vuoto concetto[291].

---

289 *Lettera a Fichte*, W 2/1, 216.

290 Significative analogie con tale critica dell'idealismo si possono trovare nell'opera di Leonardo Polo: cfr. L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997. Per un confronto tra tale critica e la dottrina neoparmenidea di Emanuele Severino: cfr. J.J. SANGUINETI, *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, in «Studia Poliana» 5 (2003), pp. 167-198.

291 Cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 411-412. Nella prima sezione della *Scienza della logica*, Hegel cita per esteso la critica di Jacobi a Kant svolta ne *Sull'impresa del criticismo* (W 2/1, 289-290) che denuncia l'impossibilità di dedurre l'esistente dal pensiero puro, il concreto dall'astratto. Per il filosofo di Stoccarda una via di uscita a tale *impasse*, che comprometterebbe altrimenti il suo stesso progetto specu-

Al contrario, per Jacobi, è l'esistente finito l'immediato e costitutivo referente di ogni concetto e della stessa affermazione ontologica: «*l'esistente è inseparabile dall'essere*»[292]. Donde si torna alla prima critica che Jacobi ha rivolto nei confronti di Spinoza e che viene, infine, confermata nei confronti di Schelling: l'assoluto, in quanto non può essere, a sua volta, un "individuo" (*en*) in sé determinato e sussistente, infine una persona, ma una indeterminata "identità" e "totalità" (*pan*), non è alcunché di reale ma è un'ipostasi del pensiero (*ein Gedankending*).

5. Il realismo di Jacobi: intuizione o dialettica?

Ma la posizione realistica di Jacobi è autosufficiente o richiede anch'essa una mediazione per potersi sostenere? Questa questione riguarda, da un lato, lo statuto dell'esistente, d'altro lato, lo statuto della ragione. Secondo Jacobi, la ragione attinge immediatamente l'effettività e le determinazioni fondamentali dell'esistente, sia nell'ordine finito e categoriale (io e mondo, causalità, sostanzialità, spazio-tempo, finalità) sia nell'ordine trascendentale (essere, bene, bello, Dio). Egli attribuisce alla ragione le proprietà di una funzione supremamente sintetica, ma percettiva del reale nella sua "concretezza". Tale funzione accompagna l'opera astrattiva dell'intelletto, assicurandole il riferimento ontologico. La necessità di tale accompagna-

---

lativo, è garantito dalla riflessione sulla determinatezza concettuale od oggettiva del nulla. Cfr. G.W.F. HEGEL, "Wissenschaft der Logik", (Teil I), in *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Bad Canstatt 1965, Bd. IV, p. 105. Dove però si scopre nuovamente il presupposto trascendentale del pensiero, e, di riflesso, per l'insuperabilità logica di tale presupposto, l'inconciliabilità radicale, metafisica, di idealismo e realismo. Ad esempio, la nozione dell'essere, che per Jacobi è esemplarmente definita dalla posizione assoluta dell'esistente, è (platonicamente) definita da Hegel dalla relazione logica di identità, ossia dalla forma assoluta di un oggetto o di un genere. Cfr. A. F. KOCH, "Unmittelbares Wesen und logiche Vermittlung. Hegels Wissenschaft der Logik", in W. JAESCHKE – B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., p. 326.

[292] Tale critica risulta coerente con la critica di Jacobi all'argomento ontologico, riguardante non già la concludenza della prova, quanto l'identità dello stesso *demostrandum*, cioè «per quale Dio la prova valga e per quale invece no». L'assoluto essere come fondamento sostanziale dell'esistente, corrisponde, per Jacobi, al Dio di Spinoza. Il concetto di quest'ultimo è in sé possibile, ossia non è contraddittorio, ma è assurdo: esso è in opposizione con l'esperienza del mondo e della realtà umana. Cfr. *David Hume*, W 2/1, 44-45.

mento è giustificata dalla corrispondenza della ragione, così concepita, alla sintesi implicita nella visione naturale del mondo e, negativamente, dai paradossi in cui incorre l'intelletto se è lasciato percorrere da solo il proprio cammino.

La tesi della ragione è perciò confermata dalla negazione della negazione, ossia dalla refutazione delle conseguenze derivanti dall'unilateralità dell'intelletto. Ma tale refutazione si regge sull'assunzione della portata normativa dello stesso contenuto della tesi: l'assurdità della visione del mondo descritta dall'autonomia dell'intelletto (ossia della visione spinoziana ed idealistica) è vincolata alla evidente, oggettiva validità della visione della coscienza naturale. È forse questa una soluzione fideistica? Per rispondere a tale interrogativo, bisogna vedere in che modo Jacobi, con l'attestazione dell'evidenza della tesi, ne giustifica, altresì, positivamente l'indimostrabilità, esibendo l'intuizione quale l'unica modalità attraverso la quale è possibile verificarla.

Ora, la necessità dell'intuizione è giustificata, per il filosofo, dalla natura del suo contenuto. L'intuizione corrisponde, infatti, al carattere col quale egli identifica l'esistenza finita: la sintesi. Tale carattere è specialmente manifesto nell'esistente che è il presupposto di ogni oggettivazione: nell'io personale. L'esistenza dell'io non si riflette senza residui nel concetto e la sua struttura tipica (la temporalità, la percezione, la libertà, l'intersoggettività, l'amore) implica una serie di opposizioni (attività-passività, unità-molteplicità, sé-altro, tempo-eternità, io-mondo, spirito-natura, io-tu, finito-infinito, io-Dio), che, per quanto paradossale o misteriosa, non si può sciogliere. In tal modo, Jacobi attribuisce all'intuizione la ricezione dell'esistenza, nella sua indeducibile "fattualità". La concezione dell'essere e delle sue proprietà portanti sono, così, vincolate all'esistenza dell'io e alla sua concreta struttura intenzionale, che è, nel suo insieme, il reale e necessario presupposto di ogni mediazione riflessiva. In ciò egli sembra lontano da un indiscriminato fideismo[293].

[293] Com'è noto, era questo l'argomento principale della critica formulata da Hegel in *Fede e sapere*, né poi sostanzialmente modificata, denunciante la trivialità dell'appello di Jacobi all'intuizione, per mezzo della quale ogni sorta di dato empirico sarebbe stato elevato al rango di principio ed ogni opinione avrebbe potuto ricevere una facile quanto inappellabile sanzione. Di contro a tale critica, Valerio Verra rileva, sulla scorta di O. F. Bollnow (*Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, cit.), la porta-

In sintesi, Jacobi assume l'esistenza finita come un'istanza propriamente fondante, ossia come il terreno sulla base del quale soltanto è possibile edificare un'ontologia e giungere, di qui, ad una certa cognizione dell'assoluto. Se la realtà è manifesta soltanto nell'esistente individuo, e specialmente nell'io, la determinazione dell'assoluto e del suo rapporto col finito potrà avvenire soltanto in accordo con le concrete determinazioni con cui l'esistente finito si manifesta.

6. Prima conclusione. Realismo e idealismo: una differente concezione dell'essere

A questo punto dovrebbe essere chiaro che l'opposizione tra il realismo di Jacobi e l'idealismo di Fichte non insiste tanto sull'affermazione dell'essere, quale contenuto o principio del pensiero, né sulla esplicitazione di un metodo necessario per attingerlo, quanto sulla stessa, preliminare determinazione del suo significato. Più precisamente, tale opposizione riguarda la determinazione del significato ontologico e del valore epistemico dell'esistenza finita e, quindi, dell'io, che è il suo più immediato referente.

Per Fichte, l'esistenza riceve sin dall'inizio una connotazione interna all'attività immanente dell'io, sia sul piano della rappresentazione sia sul piano della prassi. L'esistenza coincide, dapprima, con l'intero ambito del fenomeno. La fattualità che l'esistenza in generale designa, coincide, perciò, con la posizione di un contenuto nella coscienza. Ma ogni dato dev'essere ricondotto all'attività dell'io, come sua origine e suo scopo, altrimenti esso non è spiegato e non potrebbe essere mai compreso. Il senso dell'esistenza e di ogni oggetto si rinviene, quindi, nel processo di autocostituzione dell'io. Tale processo e la sua stessa ricostruzione riflessiva corrispondono all'istanza di una identità assoluta.

Per Jacobi, invece, l'esistenza è vincolata alla sostanzialità dell'individuo, ossia alla reale sussistenza di esso fuori dalla possibilità e

ta trascendentale dell'intuizione jacobiana, poiché essa si riferirebbe non ad un contenuto oggettivo ma all'esistenza, ch'è la condizione di ogni contenuto: cfr. V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963, pp. 159-165). Ma osserviamo: l'esistenza riceve da parte di Jacobi una determinazione categoriale (causalità, temporalità, sostanzialità, etc.) di modo che l'intuizione corrisponde altresì, per il filosofo, alla struttura oggettiva dell'esperienza.

dalla rappresentazione. L'io non si costituisce ma è dato a se stesso immediatamente. La coscienza consiste nella avvertenza dell'essere, nel suo indeducibile "fatto". L'autocoscienza corrisponde all'individuazione esistenziale dell'io nella sintesi delle relazioni che ne definiscono la reale situazione: l'io e il mondo, l'io e il tu, l'io e Dio. Tale situazione, che è reale poiché implica la libera operatività e l'apertura temporale in cui si dispiega il circuito di rapporti ch'essa contiene, non è un mero presupposto empirico ma è il presupposto fondante del sapere.

Da questo punto di vista, sembra che l'opposizione tra Jacobi e Fichte non dipenda altro che dal modo opposto con cui, dalla loro impostazione realistica o idealistica, essi interpretano il significato delle supreme nozioni ontologiche[294]. Tra loro ci potrà essere, quindi, concordanza formale nei termini (come i termini "esistenza", "vita" o "realtà") o in alcune istanze di fondo, come la necessità di trascendere il pensiero nell'essere, ma non nel senso che è loro attribuito.

II. Approfondimento: articolazione del rapporto tra Fichte e Jacobi

Dal punto precedente, si potrebbe concludere che la problematica del nichilismo, così come essa era stata formulata da Jacobi, non tocca Fichte che esteriormente. Lo scambio tra loro confermerebbe un'opposizione o un reciproco fraintendimento. Ma per quanto corretta tale conclusione risulti, essa rischia la superficialità se non si tiene conto del fatto che è lo stesso Fichte a tornare alla *Lettera* in diversi abbozzi e lettere. Un altro fatto è l'impressionante ricorrenza nell'opera posteriore del filosofo, sia nell'opera popolare sia nell'opera scientifica, delle categorie jacobiane. Questi fatti si spiegano solo se si riconosce l'interesse non estrinseco con cui Fichte ha recepito la critica di Jacobi.

[294] Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, pp. 549-586, 648-656, cap. VIII *tot*. L'interpretazione di Fabro è discussa da Antonio Livi: cfr. A. LIVI, "Fabro e i problemi storico-critici relativi al 'Glaube' di Jacobi", in G. M. PIZZUTI, *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Ermes, Potenza 1991, pp. 109-117.

Nel proseguo intendiamo approfondire in che modo i due filosofi hanno affrontato i problemi che sono emersi nel loro scambio e che abbiamo appena presentato. Soffermiamoci su tre testi dove possiamo cogliere la rilevanza delle osservazioni che, a partire dalla *Lettera*, i due filosofi si sono rivolte. Cominciamo dalla prima risposta di Fichte: un frammento allegato ad una missiva inviata a Karl Leonard Reinhold († 1823) e allo stesso Jacobi, all'indomani della *Lettera* (cfr. *infra*, § 1). Considereremo poi la prima risposta pubblica ne *La destinazione dell'uomo* (1800) (§ 2). Infine, esaminiamo una lettera del 1806 dove Fichte sollecita il suo interlocutore su di una difficoltà incontrata nel rinnovato tentativo ch'egli andava facendo di assimilare la *Lettera* nell'ambito della tarda *Wissenschaftslehre* (§ 3).

1. Fichte, "Frammento" (1799): la spiegazione trascendentale della coscienza

Nel primo testo citato, un breve frammento scritto all'indomani della ricezione della *Lettera*, ancora nella sua iniziale veste di missiva privata, Fichte appresta una definizione concisa ma assai pregnante del rapporto tra la filosofia trascendentale e l'insieme di nozioni nelle quali egli identifica la posizione di Jacobi: la coscienza naturale, il punto di vista della "vita"[295].

> «Il nostro sistema, rifiutando le estensioni degli altri, non intende affatto, da parte propria, allargare il pensiero comune, l'unico reale; esso vuole, invece, soltanto, abbracciarlo in maniera esaustiva ed esporlo (...) Ciò da cui si è coinvolti nel proprio stesso essere non si può conoscere. Bisogna uscirvi e porsi in un punto ad esso esterno. Questo uscire dalla vita effettiva, questo punto fuori di essa è la speculazione»[296].

L'idealismo trascendentale non viene, dunque, a negare la validità della posizione naturale della coscienza, il realismo, ma viene, invece, a giustificarla. Ciò significa, la "speculazione" vuole seguire il movimento della coscienza verso il mondo sin dalla sua sorgente, mentre

[295] Cfr. S. KAHLEFELD, *Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahr 1799*, «Fichte-Studien» 21 (2003), pp. 117-130.

[296] FICHTE, GA III/3, 331-332. Tale impostazione conferma l'analoga proposta di concordanza di realismo e idealismo avanzata da Fichte in una lettera a Jacobi del 30 agosto 1795: cfr. GA III/2, 392.

il pensiero comune, totalmente involto nell'interesse pratico, non ha bisogno di ciò, accontentandosi di assumere per i propri scopi o al limite di descrivere quanto si presenta nell'esperienza. Del resto, in tale prospettiva, anche la speculazione avrebbe un carattere descrittivo; soltanto, tale descrizione si rivolgerebbe non già, semplicemente, ai contenuti di esperienza, ma agli atti costituenti dell'io e alla correlazione tra essi e i rispettivi contenuti[297]. In ogni caso, l'oggettività è una funzione dell'attività della coscienza. Bisogna, dunque, risalire a tale attività e alle sue leggi immanenti ("meccanismo"), per ottenere una legittimazione di quanto da essa risulta nella visione naturale. Questa altrimenti non si comprende, non procede oltre la propria soggettiva certezza fino alla cognizione della propria necessità.

Vediamo ora un passo di Jacobi dove, a nostro avviso, si può reperire una valutazione di tale proposta di conciliazione. Si tratta di una lettera del 1800 a Jean Paul († 1825), in cui il filosofo dichiara di essersi scoperto in maniera molto significativa sulla propria impostazione, ma specialmente sulle critiche alla *Lettera* che Fichte andava estendendo a Reinhold e allo stesso Jacobi.

> «Questo è proprio soltanto suo, che la filosofia c'è solo per giustificare una naturale dissennatezza (*um einen natürlichen Wahnsinn zu rechtfertigen*), fondandola a priori. Oltre a tale giustificazione, essa non ha alcuno scopo. Essa illustra il sogno dell'esperienza come un sogno, ma di un'interpretazione non se ne parla. Essa mi sveglia per annullare me stesso e tutto ciò che si trova fuori di me, dinanzi ai miei occhi. Un altro risveglio che non sia quello che, con questa teoria del sognare, essa insegna, non c'è: per essere, io debbo sognare, e non c'è alcun essere, oltre ad un sognante»[298].

Si potrebbe rileggere il passo in questi termini: la coscienza naturale è sì spiegata dalla speculazione, ma a patto che venga sospesa la sua pretesa di riferirsi ad una realtà trascendente, per considerare, soltanto, la genesi soggettiva del suo contenuto ideale, nonché la genesi di quella medesima pretesa. Apparentemente, sembra che la speculazione qualora essa giunga al compimento del proprio programma restituisca l'esperienza ordinaria nella pienezza del suo con-

---

[297] Su questo punto è particolarmente illuminante l'introduzione e la prima parte del *Diritto naturale* di Fichte (cfr. GA I/3).

[298] Cfr. Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800, *Aus F. H. Jacobi Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, cit., p. 239.

tenuto, corroborandone anzi la pretesa di validità[299]. Ma l'istanza esplicativa della speculazione sottintende una tesi ontologica, il carattere puramente immanente della rappresentazione, la quale sovverte il presupposto in cui Jacobi individua la funzione propria della coscienza: l'avvertenza dell'essere e la conseguente discriminazione tra l'essere reale e l'essere mentale o immaginario. In tale prospettiva, tra la veglia e il sogno, ossia tra un contenuto colto come realmente esistente o come fenomeno, non ci sarebbe una differenza assoluta[300]. In altri termini, il riferimento della coscienza all'esistente non rivestirebbe una funzione epistemica essenziale[301]. Infine, il sogno, per ipotesi il contenuto della coscienza naturale, non potrebbe avere mai un significato, ossia una portata intenzionale, poiché esso realizza una necessità, che la speculazione soltanto riproduce.

Diversamente, per Jacobi, l'esistenza, come la vita, non è oggettivabile in una rappresentazione. Essa è, tuttavia, intelligibile ad una fonte di conoscenza in certo modo percettiva (che egli chiamerà "ragione"), la quale accompagna e fonda l'attività del giudizio, ossia la discriminazione del valore reale, o veritativo, delle formazioni oggettive (concetti, proposizioni, etc.). Tale funzione rileva la realtà stessa quale fonte originale della propria manifestazione ed assicura il riferimento oggettivo dei concetti di cui il sapere astrattivo dispone[302].

2. Fichte, "La destinazione dell'uomo" (1800): il realismo della volontà

Nel primo paragrafo, si è ricordato come la trascendenza dell'essere sul pensiero sia provata, per Jacobi, dalla necessaria trascendenza dell'io personale rispetto ad ogni tentativo di (auto-) oggettivazione[303]. Ora, è interessante notare che è quest'intimo punto di resisten-

[299] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 194.
[300] Cfr. *ibidem*, 209.
[301] Una tale riduzione corrisponderebbe ad un'indebita estensione del metodo matematico, nel quale la verità è ristretta alle relazioni necessarie tra le forme descritte nell'immaginazione. Perciò nella *Lettera a Fichte*, Jacobi identifica la *Wissenschaftslehre* con il progetto cartesiano di una *Mathesis universalis*, riconoscendo la funzione in essa dominante dell'immaginazione. Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 195-196, 202, 207.
[302] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 32, 69.
[303] Cfr. *supra*, § I,5.

za, la reazione dell'io a soccombere anch'esso alla riduzione di ogni realtà a fenomeno, ciò che, secondo Fichte, ne *La Destinazione dell'uomo*, mette in crisi l'idealismo[304].

> «Tu [lo spirito dell'idealismo] mi liberi è vero; tu mi dichiari sciolto da ogni dipendenza, perché cangi me stesso in nulla, e insieme cangi nel nulla tutto quello intorno a me da cui io potrei dipendere. Togli la necessità col togliere e coll'estirpare del tutto ogni essere (...) Potrei consentire che questo mondo corporeo fuori di me si cangi per me in pura rappresentazione, e si volga in ombra: non ci tengo molto; ma, dopo tutto ciò che s'è detto, dileguo io stesso non meno di lui»[305].

La soluzione proposta da Fichte consiste nell'identificazione di un nuovo accesso alla realtà, aldilà del pensiero; anzi, di un nuovo senso dell'essere: la volontà. La realtà dell'io è assicurata dalla sua disposizione ad agire nel mondo e dalla legge morale che lo obbliga a ciò. In tal modo, l'esistenza non è ristabilita nel suo senso oggettivo, ma nel vincolo ch'essa ha con una dimensione della soggettività eccedente, secondo il suo senso, la sfera della rappresentazione. Il pensiero riflessivo sospende l'esistenza nell'indifferenza di un'ipotesi. La legge morale manifesta, invece, una "necessità" dell'esistenza: l'esistenza (dell'io) ha in generale un valore, una struttura ed una finalità. Tale finalità consiste nella realizzazione dell'ideale prescritto dalla ragion pratica: l'assoluta autonomia. La libera ricezione della visione del mondo aperta dalla legge morale è identificata da Fichte con la "fede". L'effettiva realizzazione dell'ideale, a dispetto delle sue apparenze contrarie, s'identifica con il dominio di una "volontà" assoluta nel mondo, che sarebbe il contenuto della "fede". La vita umana è, dunque, determinata dalla tensione asintotica tra la situazione sensibile nella quale l'uomo di fatto si trova, la quale implica sempre una certa forma di dipendenza, e l'ideale razionale ch'egli conserva, che è, invece, infinito poiché ha per contenuto la realizzazione oggettiva della libertà, l'assoluta autonomia.

---

[304] Sull'interpretazione de *La destinazione dell'uomo* di Fichte come risposta alle critiche formulate nella *Lettera*: cfr. I. RADRIZZANI, *Place de la destination de l'homme dans l'oeuvre fichtéenne*, «Revue Internationale de Philosophie» 52 (1998), pp. 665-696.

[305] FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, GA I/6, pp. 247-248; trad. it. di R. Cantoni, Denti, Milano 1944, p. 116.

Ma la disperazione dell'io rappresentata all'inizio da Fichte è, in tal modo, risolta? Sulla scorta del punto di vista di Jacobi, possiamo notare che l'esistenza dell'io è pur sempre presupposta alla ricezione di un'obbligazione morale. Non già, solo, per l'individua sostanza cui debba appoggiarsi una coscienza e l'agire nel tempo, ma per il suo stesso significato: la finalità dell'agire richiede l'essenziale coinvolgimento del soggetto. La realizzazione dell'ideale morale deve, infatti, poter inerire all'essere cui esso si rivolge. Altrimenti, tra l'universalità dell'ideale e l'individualità della materia in cui esso dovrebbe realizzarsi, non ci sarebbe mediazione, poiché la realizzazione dell'universale comporterebbe la dissoluzione dell'individuale[306]. Ma, l'ideale dell'autonomia comporta, infine, tale esito, costituendo esso una motivazione meramente negativa[307]. L'oggettività pratica è, così, sempre determinata dall'eteronomia e la realizzazione dell'ideale morale, pur sempre differita, comporterebbe, nondimeno, l'estinzione dello stesso soggetto. A questo problema allude un'annotazione di Jacobi posteriore alla lettura della *Destinazione dell'uomo* presente nella stessa lettera a Jean Paul che abbiamo già sopra citato.

> «Ed ora il mio volere, che deve consistere nella semplice repulsione. La mia libertà, che non ha altro oggetto, altra mira che annullare la natura, l'individualità, la personalità, poiché suo impulso materiale è indipendenza, autonomia, autosufficienza per mezzo della distruzione di ogni esistenza (*durch Vertilgung alles Daseyns*)»[308].

Ma era anche questa la critica che il filosofo di Düsseldorf aveva già formulato nella *Lettera*: l'univoca identificazione della volontà con l'ideale di autonomia, erigendolo da condizione formale a scopo dell'agire, finisce per dissolvere la realtà dell'io in una identità "at-

[306] È questa la grande questione già affrontata da Jacobi nella *Corrispondenza di Allwill*. La situazione tragica del protagonista è già contenuta nel suo nome: *All-will* = "vuole (essere) tutto".

[307] Sulla negatività come tratto caratteristico dell'etica kantiana a confronto con la concezione morale di Jacobi: cfr. J. STOLZENBERG, "Was ist Freiheit? Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants", in W. JAESCHKE – B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 19-36. L'autore osserva l'appartenenza della concezione morale di Jacobi alla cosiddetta "etica delle virtù" di matrice aristotelica. Per una valutazione complessiva della lettura jacobiana dell'etica di Kant: cfr. M. IVALDO, *Jacobi sull'etica di Kant*, «Studi kantiani» 17 (2004), pp. 65–102.

[308] Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800, *Aus F. H. Jacobi Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, cit., pp. 239-240.

tuosa" e spirituale ma affatto indeterminata; perciò in una "personalità impersonale" in "un io senza sé"[309]. L'assurdità della visione fenomenista non sembra, allora, risolta fintantoché non si risalga alla consistenza ontologica dell'io cui tale visione, per ipotesi, dovrebbe manifestarsi.

Da questo punto di vista, il problema del nichilismo, così come esso era stato presentato nella *Lettera*, non sembra ancora risolto da parte di Fichte. Tale insufficienza non sembra tanto legata alla proposta di una via pratica all'essere (come abbiamo visto, nel *David Hume* lo stesso Jacobi aveva, in certo modo, precorso tale soluzione, individuando, ad esempio, nell'esperienza della libertà la matrice fenomenologica della nozione di causa), quanto alla sua specificazione, cioè alla modalità con cui Fichte, in forza della sua radicalizzazione del principio di autonomia, ha determinato la struttura e lo scopo dell'esistenza finita in generale.

3. Fichte, una lettera a Jacobi, 1806: la questione sul trascendimento del concetto

In una lettera di Fichte a Jacobi del 1806, con la quale gli inviava alcune sue nuove pubblicazioni, il filosofo faceva cenno ad un passo della propria *Introduzione alla vita beata* (1806) dove aveva citato il proprio interlocutore, elogiandone l'istanza di una morale ispirata ad un'idealità superiore a quella dettata dal principio di autonomia. Del resto, egli non rigetta ora tale principio, ma ne riconosce la relatività, in tal modo assecondando l'analogo rilievo che Jacobi aveva formulato nella *Lettera*[310]. A tale considerazione, Fichte aggiunge, però, l'esigenza di riformulare un'altra istanza, sempre presente nella *Lettera*: la necessità di trascendere il concetto nell'essere, che è di per sé "inconcepibile". Sotto questo profilo, il filosofo osserva, la tesi di Jacobi era stata enunciata ma non dimostrata: come si può parlare dell'essere, se esso è riconosciuto dall'inizio come "inconcepibile" (*Unbegrei-*

[309] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 212, 236, 252, 256. Cfr. B. SANDKAULEN, "Ichheit und Person. Zur Aporie der Wissenschaftslehre in der Debatte zwischen Fichte und Jacobi", pro manuscripto; in corso di pubblicazione in C. DANZ–J. STOLZENBERG (a cura di), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner, Hamburg 2009.

[310] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 213.

fliche)? Fichte propone un itinerario che procede dalla ricognizione del carattere "finito" e puramente referenziale del concetto, ch'è la forma attraverso la quale noi concepiamo, determinando, l'essere[311].

> «Noi, in quanto "noi", siamo costretti nella forma; dove c'è un io, c'è già anche essa, di necessità, e a tale riguardo essa non può non esserci, così che elevandosi, possa spiegarsi da sé. Il concetto concepisce tutto, ma non se stesso; altrimenti esso stesso non sarebbe, né sarebbe in modo assoluto. Ch'esso si comporti così come ho detto, e perché esso si comporti così, si capisce da sé e nel momento in cui ciò è capito, è concepito (*begriffen*) l'inconcepibile (*das Unbegreifliche*) come inconcepibile. Ed accade così nello stesso atto del concepire. Elevato attraverso l'amore (decima lezione) al di sopra del concetto, allora tu stai immediatamente nel senza forma, perciò addentro nel puro essere (*im formlosen und darum reinen Seyn darinnen*)»[312].

L'essere non è il contenuto di una cognizione concettuale, poiché il concetto determina il proprio contenuto secondo una forma finita o soggettiva. Ma l'avvertenza di tale relatività del concetto spinge a muoversi, in grazia dell'intima tendenza della ragione verso l'assoluto, a ciò che sta al di là del concetto.

Ora, poiché non disponiamo di una risposta di Jacobi, né, come pare, si trovano dei riferimenti in altri testi, considerata la portata generale e in certo modo conclusiva del problema ora avanzato da Fichte[313], potremmo ritornare di qui alla *Lettera* e porci di nuovo la domanda sul significato del realismo jacobiano e sulla via ch'esso prescrive alla conoscenza dell'essere.

Nella *Lettera* Jacobi connette la cognizione della trascendenza dell'essere, da un lato, alla "coscienza del non sapere" (*Bewußtseyn des Nichtwißens*), d'altro lato, ad una funzione specifica della ragione: la "presupposizione del vero" (*Voraussetzung des Wahren*)[314]. Entrambe si corrispondono in relazione alla distinzione tra la rappre-

---

[311] Per un'analisi del confronto tra Fichte e Jacobi dall'inizio fino a questo punto: cfr. M. IVALDO, "Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluss an Jacobi", in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN, *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 53-72; ID., *Jacobi e Fichte. Sapere e vita riguardo alla questione del 'sistema'*, «Humanitas» 63 (2008), pp. 81-90.

[312] FICHTE, GA III/5, 354-356.

[313] Nell'ultima lettera di Fichte a Jacobi del 1810, che abbiamo sopra considerato, sembra presentare, infatti, la propria soluzione al problema adesso avanzato.

[314] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 192, 208.

sentazione dell'intelletto, la "verità", quale contenuto del "sapere", e l'avvertenza dell'autonoma consistenza del "vero"[315]. La "verità" è una proprietà immanente del pensiero, il possesso della realtà nella sua forma; la quale in molti casi può prescindere da un riferimento reale, come avviene nella matematica. Il "vero" è, invece, la realtà sostanziale che, per ipotesi, gli corrisponde. L'antecedenza normativa del "vero" appare ad una funzione trascendente l'oggettivazione dell'intelletto: la "ragione". Tale funzione è analoga alla sensibilità (o "percezione", *Wahrnehmung*), nella sua più larga accezione per cui essa significa la vita desta, ossia l'immediato contatto e l'intero movimento vitale (attivo e passivo, cognitivo e pratico) dell'io nel mondo.

In un altro senso, piuttosto qualitativo od "assiologico", il "vero" significa la realtà suprema, il termine ultimo verso cui tende l'intera intenzionalità della coscienza[316]. L'esplicitazione del senso di ogni "vero" e della stessa motivazione soggettiva che spinge a conoscerlo porta, infine, ad assumere un vero radicale, una vita assoluta di natura personale, Dio, in cui deve trovarsi l'origine dell'esistente e nel rapporto col quale deve trovarsi l'ultima sua giustificazione. L'io può specchiarsi solo in questo vero. Il passaggio dalla finitezza, che la coscienza avverte in se stessa e in ogni vero, all'infinitezza del vero assoluto è attribuita da Jacobi ad una funzione anch'essa in certo senso analoga alla sensibilità: ad una sorta di "presentimento" (*Ahndung*) collegato ad un movimento appetitivo spontaneo, eppure spirituale, l'"istinto"[317]. Il vero è presupposto sì come una realtà sostanziale, esterna al soggetto, ma anche come il termine di un'interna esigenza

[315] Cfr. *ibidem*, 199, 207.

[316] Su questo aspetto ha insistito Alberto Iacovacci nel suo studio che abbiamo citato (*Idealismo e nichilismo*, cit.). Tuttavia, l'autore, con Marco M. Olivetti, ritiene esservi una contrapposizione tra l'aspetto assiologico e l'aspetto ontologico del "vero", il che ci sembra contraddetto dalla critica continuata di Jacobi nei confronti della dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica e dall'insieme della sua concezione della ragione. Una tale contrapposizione emerge sì nel contesto dialettico della *Lettera* in relazione all'ontologia criticata, quella di Spinoza e di Fichte, ma non in relazione a quella che dà corpo alla stessa assiologia jacobiana, garantendone il carattere realistico. D'altra parte, l'autore, a nostro avviso, ha ragione d'insistere sulla specificità intenzionale della ragione nei confronti del vero, quando questo è connotato finalmente come il bene.

[317] A tale proposito, Jacobi riprende spesso espressamente diversi motivi della filosofia di Pascal; il presentimento e l'istinto è finalmente identificato nella *Lettera* con il "cuore" (*das Herz*): cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 212.

del soggetto, perciò come un bene. Senza l'ancoraggio ad un assoluto vero e bene, ogni particolare vero e bene, e l'intera vita della coscienza che si dispiega nel rapporto con esso, sarebbe, a sua volta, come un fenomeno privo di contenuto, poiché la stessa tensione risolutiva della ragione finita attesta che tale assoluto vero e bene non si trova in sé ma in altro[318].

Ora, si è visto come Fichte non accetti il ruolo della coscienza naturale, se non a titolo di *explicandum*[319]. In tal senso, non sembra che egli possa recepire la funzione rivelativa o "ermeneutica" assegnata da Jacobi alla sensibilità, nel senso definito. D'altra parte, nel passo che abbiamo citato si vede come egli introduca un elemento appetitivo nella relazione del pensiero con l'essere "inconcepibile", l'amore. L'"amore" (*Liebe*) è, così, come per Jacobi, la funzione soggettiva che ritiene originariamente la visione dell'infinità e che perciò permette di superare la relatività dell'esistente finito[320].

Nell'illustrare in che senso Fichte possa intendere il significato dell'amore in tale contesto, e per dimostrare la propria coerenza su questo punto nel quale egli veniva ad avvicinarsi alla Lettera con la propria iniziale impostazione, poco oltre nel testo che abbiamo citato, egli rinviava al paragrafo 5 della prima Dottrina della scienza dedicato alla "deduzione pratica della rappresentazione". La dualità tra soggetto e oggetto, espressa nella rappresentazione, è qui contrassegnata da una fattuale negatività, la dipendenza del soggetto dall'oggetto; questa è, quindi, colta come l'indice di una identità necessaria, l'originaria autonomia dell'io, che dev'essere ripristinata nella prassi.

Ma sotto questo profilo, pur se l'assoluto non è più concepito come il termine ideale della prassi ma come il reale fondamento del finito, sembrano valere le stesse difficoltà circa la negatività del rapporto tra il finito e l'infinito, ossia sulla problematica consistenza ontologica del finito, che abbiamo notato a proposito de *La destinazio-*

[318] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 209-210, 220.
[319] Cfr. *supra*, § II,1.
[320] Si confronti il passo di Fichte citato con il seguente, tratto dalla *Lettera*, nel quale Jacobi conclude le considerazione che abbiamo sopra riassunto. «La mia ragione mi guida in tal modo, come d'istinto: Dio. Con incontrastabile autorità, quanto in me c'è di più alto mi indica qualcosa di elevato, sopra e fuori di me; mi costringe a credere, in me e fuori di me, per amore e con amore, all'inconcepibile, a ciò che è impossibile secondo il concetto» (*Lettera a Fichte*, W 2/1, 210).

ne dell'uomo e che abbiamo letto nel commento citato di Jacobi alla *Introduzione alla vita beata*[321].

Se è, così, nuovamente confermata l'eterogeneità delle due prospettive, rimane da verificare se Jacobi non sia comunque interessato dall'ultima sollecitazione di Fichte circa il rapporto tra l'essere e il concetto; ossia se tale sollecitazione non proponga, come che essa sia risolta dallo stesso Fichte, una difficoltà anche per Jacobi. Leggiamo un passo della *Lettera* dove l'autore dichiara a Fichte la sua *concordantia discors* sul significato della scienza.

> « Entrambi (...) ci troviamo inoltre, credo, abbastanza d'accordo sul concetto di scienza: che la scienza, cioè, come tale, consista nell'autonoma produzione del proprio oggetto, non essendo altro che questo stesso produrre nel pensiero (...) Dunque entrambi vogliamo, con comune serietà e zelo, che la scienza del sapere che è l'uno in tutte le scienze, l'anima del mondo nel mondo della conoscenza, divenga perfetta. Pur con questa differenza: lei lo vuole per mostrare, così, che il fondamento di ogni verità risiede esclusivamente nella scienza del sapere; io, affinché risulti evidente che questo fondamento, il vero in sé, di necessità, si trova fuori di esso »[322].

Si confronti il passo con quello che abbiamo citato all'inizio: «L'uomo conosce soltanto nel concepire…»[323]. Potremmo ora chiederci, tale concessione circa il carattere costruttivo, perciò "idealistico", dell'intelletto è del tutto senza conseguenze nel complesso della sua dottrina? Invertendo l'analoga pretesa di Fichte, è capace il realismo di incorporare l'idealismo?

Di fatto, nelle varianti della *Lettera* tra le sue due edizioni, (1799/1816), la più significativa è l'esplicitazione della differenza tra l'"intelletto" e la "ragione". Tale lacuna, la cui emendazione interessa tutta la prima opera di Jacobi, avrebbe portato, secondo il filosofo, a fraintendere l'iniziale sua proposta dell'"intuizione" e della "fede" in un senso irrazionalistico. Nell'*Introduzione generale* del 1815, nel quale si può trovare la più matura sintesi del suo pensiero, Jacobi procede oltre tale distinzione, abbozzando una soluzione di complementarietà. L'intelletto servirebbe all'articolazione del contenuto intuitivo della ragione, cioè alla assimilazione riflessiva del suo

[321] Cfr. *supra*, § II,2 e § I,4.
[322] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 198-199.
[323] Cfr. *ibidem*, 201-202; *supra*, § I,2.

contenuto. Pure, l'intelletto sarebbe ancora la facoltà che procede per successive correlazioni del dato di esperienza, secondo rapporti formali-quantitativi, nei cui stessi termini il filosofo aveva già interpretato la matrice "matematica" della razionalità idealistica. La ragione, in forza del suo carattere "percettivo", assicurerebbe un ancoraggio all'essere e all'intera realtà soprasensibile. L'intelletto, che altrimenti svolgerebbe una funzione pratica analoga alla conoscenza animale, grazie ad una "illuminazione" della ragione, viene ad acquisire una portata propriamente conoscitiva ed una statura propriamente umana[324].

La domanda aperta è se una tale determinazione dell'intelletto, in cui si dovrebbe riconoscere l'operato della "scienza", venga così a recuperare una portata veritativa; e, dalla parte della ragione, se l'intelletto, così definito, possa essere responsabile di quella articolazione dell'esistente, contenuto dell'intuizione della ragione, ch'era l'alternativa all'idealismo trascendentale avanzata nel *David Hume*[325]. Il problema sembra consistere specialmente nell'inerenza dell'elemento formale all'elemento intuitivo, data la loro caratterizzazione oppositiva, in accordo ad un'esigenza d'integrazione presto avvertita dal filosofo[326].

[324] Cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 377-388, 386.
[325] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 57 e ss; *supra*, § I,5.
[326] Come si è già accennato, una prima attestazione in tal senso la possiamo reperire nelle ultime versioni dei romanzi di Jacobi, dove viene specialmente invocata la concezione aristotelica della prudenza e della virtù per un'armonica mediazione tra l'universalità e l'individualità, tra la legge e il sentimento, i quali termini altrimenti, assolutizzati, porterebbero ad una dissoluzione ontologica e morale della persona. Cfr. *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 132, 211-212; *Woldemar*, W 7/1, 441 e ss.

Conclusione

Nelle pagine precedenti, abbiamo osservato come la questione dell'essere non è estranea all'interesse della dottrina della scienza. In essa si concentrano, infatti, alcune questioni tra le più intime del pensiero di Fichte: la relazione del soggetto finito all'assoluto, la relazione del pensiero alla prassi. La relatività del pensiero all'essere, in cui consiste la tesi del realismo, copre entrambe queste questioni speculative, che Fichte sin dall'inizio cercò di riguadagnare dal punto di vista della prospettiva trascendentale.

Perciò la *Lettera*, nella quale il filosofo di Düsseldorf aveva evidenziato in maniera quanto mai vivida l'aporia che comporta l'immediata interpretazione esistenziale dell'idealismo dovette colpire Fichte profondamente. Non già, solo, perché la posizione di Jacobi rifletteva nella forma più pura le perplessità che ostacolavano la ricezione della nuova filosofia. Dovette essere pur questo se Fichte separò da allora nettamente l'opera da destinare al pubblico, l'opera cosiddetta "popolare", dall'estenuante lavoro di rigorizzazione della prospettiva trascendentale cui egli si sottopose, e che rimase per lo più inedito. Ma c'è, come pare, un motivo più intrinseco, ed è che l'accusa di soggettivismo o di nichilismo (il principio e l'esito dell'idealismo secondo la critica di Jacobi) vanificava l'immenso investimento ideale con cui Fichte si era dedicato alla propria opera, ossia il senso propriamente morale dell'idealismo fichtiano. Questo punto è specialmente evidente nella *Destinazione dell'uomo* (1800), la prima risposta pubblica del filosofo alla *Lettera* di Jacobi. Fichte in sostanza ripropose in quest'opera, che è solo un primo elemento di una serie di tentativi di risposta, la propria interpretazione del realismo. In tale concezione, la posizione e il senso dell'essere devono essere compresi da un'istanza soggettiva e a priori: dalla necessità morale. Il contenuto della moralità si evidenzia nella struttura della coscienza, ed è l'istanza dell'autonomia che sostanzia la stessa struttura riflessiva dell'io. In forza di tale istanza, la soggettività finita tende alla propria realizzazione ma è anche tratta al di là di se stessa, percependo il fondamento del proprio agire nella realizzazione ovvero nella manifestazione storica della autonomia sostanziale, l'assoluto.

La ricezione di tale risposta da parte di Jacobi permette di rileggere con maggiore chiarezza il senso della *Lettera*. La tesi del realismo è vincolata per il filosofo alla struttura ontologica ed intenzionale dell'esistente, qual essa si mostra nella stessa realtà dell'io. La posizione immediata dell'io, nel circuito di rapporti in cui l'io si riconosce (io-mondo, io-tu, io-Dio), antecede e non è altrimenti riguadagnabile dalla pura riflessione. Jacobi ha ritenuto, quindi, il presupposto dell'esistente, infine dell'io, come il principio fondamentale della propria riflessione e della propria concezione teistica dell'assoluto. Qualora la riflessione speculativa ritenga, invece, di potere procedere ad una legittimazione a priori dell'esistente, non concedendo a questo lo statuto trascendentale di un principio, ma lo statuto empirico di un mero *explicandum*, l'io stesso è infine perso nella sua consistenza. L'io avrà, quindi, per compito di risolvere la propria finitezza in un soggetto che ne riproduca la struttura formale, la ragione e la volontà, ma che ne tralasci l'individualità e l'esistenza che lo definiscono come persona. Il rapporto dell'esistente con l'assoluto è in tal modo negativa, sì che la fattualità dell'esistente finito non è altrimenti comprensibile che come una caduta o un accidente. Il nucleo di tale posizione, il cui compimento egli ha scorto nell'idealismo, è l'identificazione dell'essere con le modalità caratteristiche del pensiero: l'identità e l'universalità.

Il monismo idealistico sarebbe, dunque, secondo Jacobi, l'esito speculativo della richiesta, originariamente cartesiana, di una mediazione logica del realismo. Tale mediazione non avrebbe, infine, una mera valenza epistemica, come garanzia riflessiva della conoscenza dell'essere, ma costitutiva. La mediazione del pensiero comporta una determinazione caratteristica del suo stesso contenuto, e tale determinazione è in contrasto con la realtà dell'esistente, che è il presupposto immediato e necessario di ogni mediazione[327].

In sintesi, la *Lettera* di Jacobi a Fichte intercetta la medesima trama speculativa che definisce la coerenza della Dottrina della scienza nel suo sviluppo. L'assimilazione del realismo e lo sviluppo di un'ontologia, da parte di Fichte, particolarmente in seguito alla *Lettera*, risultano, infatti, conseguenti con le premesse speculative già poste al-

[327] Cfr. *supra*, §§ I, 4 e 6.

l'inizio. Perciò le posizioni dei due filosofi rimangono invarianti al termine del loro confronto. Il nucleo di tale confronto è la determinazione dello statuto ontologico dell'io finito e della sua funzione epistemica. Per Fichte, «l'individuo dev'essere dedotto dall'io assoluto»[328]; l'io finito è, cioè, un'istanza empirica e decifitaria di una identità assoluta in cui finalmente consiste il vero essere. Per Jacobi, invece, «l'esistente è inseparabile dall'essere»[329]; l'esistente finito è un presupposto formalmente necessario per la concezione dell'essere e dell'assoluto. La soluzione del nichilismo dipende, per il filosofo di Düsseldorf, dalla salvaguardia di questo presupposto.

Se si riconosce il valore della critica di Jacobi a Fichte, come chi scrive è propenso a fare, rimane nondimeno da verificare se la *pars construens* del suo pensiero sia in grado di offrire un'alternativa altrettanto coerente. Una questione aperta in tal senso è l'interpretazione del *Glaube* quale funzione ricettiva dell'esistenza e la sua integrazione in una dottrina comprensiva della razionalità.

---

[328] Cfr. FICHTE, Lettera a Jacobi (30 agosto 1795), GA III/2, 393.

[329] Cfr. JACOBI, Appunto personale riportato in E. FUCHS (a cura di), *Fichte in Gespräch*, cit., Bd. VI.2, cit., pp. 674-675.

II. TEMI

Ragione e persona

6. Teoria della persona

Nelle pagine precedenti, abbiamo notato a più riprese l'importanza della nozione di persona nella filosofia di Jacobi. Vogliamo ora soffermarci più attentamente su di essa: lo faremo a partire da un testo nel quale l'autore dichiara di aver lasciato una formulazione particolarmente significativa al riguardo (cfr. *infra*, a). Raccoglieremo quindi gli elementi osservati, cercando di inserirli in un quadro generale (b). A tale scopo, servirà l'esaminare in che modo la concezione del filosofo, esemplificata nel passo citato, è capace di risolvere alcune difficoltà. Gli elementi e i problemi considerati saranno, in ogni caso, ristretti a quanto è suggerito nel testo. La teoria jacobiana della persona, come in tal modo ci riuscirà di esplicitarla, è infatti indissolubile dall'intera sua visione del mondo e dello spirito — ossia dalla sua teoria della ragione (cfr. *infra,* capitolo 7) —, e solo in questa riceve la sua più completa determinazione. Come abbiamo anticipato, in questi due ultimi capitoli, per la rilevanza degli argomenti trattati e per la loro intima corrispondenza, cercheremo di riprendere i risultati della nostra indagine, in una prospettiva sintetica e conclusiva.

Lettera di Jacobi a Jean Paul, 16 marzo 1800

«[1] Sei giunto nel più intimo del mio spirito là dove dici di Fichte: "qui egli diventa sacrilego". [2] Individualità è un sentimento fondamentale (*ein Fundamentalgefühl)*, è la radice dell'intelligenza e di ogni conoscenza. Senza individualità, nessuna sostanzialità; senza sostanzialità in assoluto nulla (*Ohne Individualität keine Substantialität, ohne Substantialität überhaupt nichts)*. [3] L'egoità è una mera azione consistente nell'identificare il nulla come nulla, nel nulla, attraverso il nulla: è un vuoto non-pensiero; e il contrapporre, inteso quale condizione di questa identità, è una vera sciocchezza, poiché col contrapporre un nulla più un nulla, trovo un'infinita grandezza di più nulla. [4] Pura ipseità è un puro "esser lo stesso" (*Derselbi-*

gheit) ma senza soggetto (*Der*). Egli, o esso, è necessariamente un individuo. Cosicché, la sostanzialità è in assoluto il fondamento dell'identità e l'individualità della sostanzialità. Cosciente è un aggettivo che non si può pensare senza un sostantivo; e questo sostantivo è ciò che si mostra in maniera imperscrutabile nel sentimento dell'identità. [5] La personalità dell'uomo è impensabile come un mero trascorrere (*ein bloßes Schweben*) attraverso la sintesi. Quale prodotto generato nel tempo, che appare soltanto nella riflessione, essa è evidentemente qualcosa d'impossibile. Io, Fr. Heinr. Jacobi mi conosco come tale, senza alcun contrassegno (*Merkmal*), immediatamente, in forza della mia sostanza; non ho bisogno dapprima di costruirmi… [6] Io faccio un grosso salto e dico: come per Fichte tutto è soggettività, così per me tutto è oggettività. Cfr. *Allwill*, pp. 164-165. L'impulso dell'uomo è penetrare nel vero. Io sono realista come prima di me nessun uomo ancora lo è stato, e dichiaro che non c'è un sistema ragionevole a metà tra l'idealismo totale ed il totale realismo. [7] Tu sei il primo con cui mi rivelo in questo modo, poiché tu sei il primo che credo essermi venuto già incontro a metà strada. Lascia solo che te lo dica»[330].

a) Commento

1. *Dove dici di Fichte: "qui egli diventa sacrilego"*. Jacobi si riferisce ad un passo di una lettera di Jean Paul († 1825) a lui diretta, nella quale l'amico si era soffermato su alcuni punti di una lettera di Fichte a Reinhold. In quest'ultima, l'autore della dottrina della scienza rispondeva dettagliatamente alla jacobiana *Lettera a Fichte*: «che cosa vuole fare lui con il suo non sapere? Forse impiantarsi al suo posto vuoto con la propria individualità, seguendo il capriccio del suo cuore — che potremmo anche chiamare smorfie e chimere —, e, se l'esperimento funziona, permettere, poi, ad ogni altro di mettervi ciò che vuole, sempre secondo la propria individualità? Questo non è in alcun modo cosa mia»[331]. Ecco il commento di Jean Paul: «Qui egli diventa sacrilego. Una certa individualità è presupposta da tutti gli

[330] *Aus F. H. Jacobi Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere*, cit. 238-239 (cfr. W. JAESCHKE, a cura di, *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, cit, pp. 78-80).

[331] FICHTE, GA III/4, 180-183.

uomini più eccellenti e santi; essa ha o è rivelazione; il genere o la specie ha solo tradizione, ciò che non è se non un'altra parola per una rivelazione più oscura»[332]. Nella stessa lettera citata, Fichte aveva altresì criticato la concezione di Jacobi sulla personalità, particolarmente sulla personalità di Dio, rinviando alla propria dottrina esposta nel *Diritto naturale* (1796). Nel passo riportato è già percepibile come il filosofo di Rammenau interpreti l'individualità su di un piano prettamente epistemico, rispetto al quale essa, come tale, evidentemente, non rappresenta un'istanza affidabile. Jacobi, come vedremo, ne coglie invece, anzitutto, lo spessore ontologico.

2. *Individualità è un sentimento fondamentale*. Come si vede, Jacobi intende la percezione dell'individualità come un'istanza trascendentale, poiché è in essa che il reale primariamente si attesta. Da un lato, l'individualità è vincolata al sentimento, poiché solo esso, in quanto è genericamente determinato come l'opposto del sapere mediato, concettuale o dimostrativo, ha accesso alla realtà, nella sua attualità e concretezza. D'altro lato, se l'individuo come tale non è attingibile altrimenti che per mezzo del sentimento, esso rappresenta, tuttavia, la stessa "forma universale" dell'essere. Su questo punto si concentra l'attenzione di Jacobi nelle righe successive, con particolare riferimento alla realtà del soggetto. La tesi espressa ha, invece, per ora, una valenza generale; il vincolo dell'individualità con la conoscenza e con l'essere è, infatti, argomentato in maniera negativa: senza l'individualità, non potrebbe esserci alcunché di reale e determinato; perciò, definitivamente, non potrebbe esserci alcunché da conoscere. L'esistenza e l'individualità costituiscono, infatti, il presupposto inadeguabile di ogni concetto[333]. L'affermazione del radica-

[332] Cfr. Cfr. W. HARICH, *Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus. Belegt durch Texte und Briefstellen Jean Pauls im Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, p. 224 (cfr. W. JAESCHKE (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, cit., pp. 75-76).

[333] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 201-202, 205, 252. In tal modo, Jacobi respinge la proposta di Fichte di mediazione tra realismo e idealismo, ritenendo una costruzione a priori della vita come contradditoria: «Viviamo, pensiamo e sentiamo come individui, incomprensibili e inintelligibili a noi stessi, perché altrimenti cesseremmo di essere individui (...) Un filosofo che avesse costruito se stesso come un'opera meccanica, potrebbe come un meccanico stare dietro l'opera, smontarla e rimontarla di nuovo davanti ai nostri occhi. Ma finché un tale filosofo abita il nostro mondo terreno, gli autori di sistemi esattamente sezionati uccidono l'uomo, per farlo nuovamen-

mento dell'intelligenza nella individualità ("radice dell'intelligenza") non ha così un esito empiristico, o relativistico, poiché questa, in ogni sua concreta istanza, è scorta non già nel suo contenuto particolare, ma in quella sua determinazione "formale" o qualitativa che ne rappresenta la sostanza ontologica (l'individualità e la sostanzialità come dimensioni basilari dell'essere). La peculiarità della filosofia di Jacobi è, così, di identificare nella modalità tipica del primo contatto con l'essere, il sentimento, la fondamentale costituzione veritativa del pensiero. Tale impostazione, del resto, si accompagna, come abbiamo già notato, ad una decisa deflazione della portata ontologica ossia della reale intenzionalità della conoscenza astratta. È interessante leggere un passo della *Clavis fichtiana* (1800) di Jean Paul, cui Jacobi poteva verosimilmente alludere: «Solo partendo dall'individuazione, dice Jacobi, si può sfondare lo spinozismo; ciò vale anche per la Dottrina della scienza e per ogni filosofia, per quanto pura ed assoluta (...) [U]n'assoluta libertà o egoità; ad essa, in quanto fondamento del pensiero, si nega la pensabilità; in quanto fondamento degli accidenti, delle sostanze e delle forze, si nega tutto ciò, in quanto fondamento dell'esistenza, si disconosce l'esistenza stessa (...) Ma poiché qui siamo al di là del pensabile, ed abbiamo ormai abbandonato la categoria delle categorie, il genere più alto, l'essere, io vorrei negare anche questo a tale egoità assoluta, nella misura in cui essa è il fondamento dei fondamenti; cosicché, alla fine, non rimanga neppure il nulla, (...) ma rimanga infinitamente meno di nulla e più di tutto, in breve: l'infondatezza dell'infondatezza»[334].

3. *L'egoità è una mera azione consistente nell'identificare il nulla*. Jacobi ora si addentra un poco nella dottrina fichtiana sull'io. A tale proposito, è da tener presente che egli aveva soprattutto sotto gli occhi le due introduzioni alla dottrina della scienza del 1797[335]. Ciò che

---

te risorgere da queste membra morte» (*Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 321; trad. it., p. 133).

[334] Cfr. J. PAUL, *Clavis fichtiana seu leibgeberiana*, in W. HARICH, *Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus*, cit., p. 155; trad. it. a cura di E. de Conciliis–H. Tetzhoff, Cronopio, Napoli 2003, pp. 24-26. È da notare che Jacobi conosceva lo scritto di Jean Paul, prima della sua pubblicazione, e quindi poté averlo presente nella redazione sia della lettera che stiamo commentando sia della stessa *Lettera a Fichte*.

[335] Cfr. FICHTE, GA I/4. Lo si deduce particolarmente dalle diverse citazioni presenti nella *Lettera a Fichte* e dagli appunti preparatori di questa: cfr. *Lettera a Fichte*,

egli qui, come nella *Lettera a Fichte*, contesta è l'esclusiva identificazione dell'io, da parte di Fichte, con la realtà dell'intelligenza; ovvero, l'univoca identificazione del soggetto personale con la sua determinazione formale, l'intelligenza, e la conseguente sua completa assimilazione nell'ambito della rappresentazione[336]. Tale identificazione comporta, da un lato, la sottrazione della materia sulla base della quale, naturalmente si costituisce il concetto e lo stesso reale contenuto dell'autocoscienza. Il vincolo dell'intelligenza all'io reale risulta, così, estrinseco: è un presupposto empirico da cui si parte ma a cui non si ritorna[337]. In tal modo, però, l'autocoscienza manca di un reale referente ed è ridotta alla sua pura forma logica, l'identità. D'altro lato, l'identificazione dell'intelligenza con la forma riflessiva dell'io comporta la perdita del suo carattere intenzionale ed attivo: l'intelligenza è oggettivata come una forma pura o come un'attività puramente autoreferenziale; ma i due esiti, definitivamente, coincidono[338]. L'insostenibilità di tale impostazione appare specialmente là dove il riferimento alla realtà individua dell'io e alla sua capacità di trascendenza è indispensabile: nell'esercizio della volontà e dell'agire morale[339]. Il filosofo ricorda quindi un aspetto caratteristico della dottrina di Fichte che potrebbe rappresentare un'obiezione alla critica appena presentata: l'identificazione dell'io implica necessariamente, in virtù del suo stesso carattere riflessivo, la mediazione dell'alterità. La presupposizione di una trascendenza, il non io, è dunque costitutiva per l'io. Del resto, il rapporto con il non io è inteso da Fichte in termini prettamente pratici, non già meramente teoretici o concettuali: l'essere in senso proprio è attivo; ma la percezione e lo stesso realizzarsi dell'attività implicano la determinazione da parte di un

W 2/1, 205, 210, 224; I. RADRIZZANI, Introduzione a F.H. JACOBI, *Lettre sur le nihilisme*, Flammarion, Paris 2009, pp. 7-38.

[336] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 252: «nella più alta astrazione, quando si ha completamente separato la caratteristica razionale, ed essa non è più riguardata come proprietà, ma affatto per sé, allora l'istinto di una tale pura ragione si rivolge solamente alla *personalità*, con l'esclusione della *persona* e dell'*esistenza*, poiché persona ed esistenza richiedono individualità, che in tal caso, necessariamente, decade».

[337] Cfr. *supra*, capitolo 3, § 2.

[338] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 236: «una originaria, puramente indeterminata attività — attuosità o agilità — in sé». *Ibidem*, 254-255: «una forma che sia mera forma, un'attività il cui unico scopo sia un'*intenzione* pura, cioè vuota».

[339] Cfr. *ibidem*, 212, 253.

ostacolo. L'identità dell'io è, in tal modo, concepita per riflessione, al limite dello scambio con un ostacolo: un termine negativo noto soltanto nell'immanenza, ma indeducibile. Si può aggiungere che il filosofo di Rammenau identifica, perciò, con Jacobi, nel sentimento la primigenia costituzione della coscienza[340]. In questa linea procede, come si è visto, la risposta di Fichte a Jacobi, lamentando in questi un'insufficiente comprensione della parte pratica della dottrina della scienza. Tuttavia, sembra osservare Jacobi nel passo in esame, se manca una prima assicurazione dell'essere, la contrapposizione, come prima l'identità, è come una forma tracciata nel mezzo ideale dell'immaginazione, ma senza un reale contenuto[341]. Inoltre, ed è questa una critica che vedremo sviluppata più avanti, la sostanzialità, così dell'io come del non io, non può costituirsi né può evidenziarsi per mezzo della relazione, — s'intende, in senso assoluto —, poiché questa presuppone la prima. Confrontiamo ancora un passo pertinente della *Clavis fichtiana* di Jean Paul, dove l'autore osserva nella dottrina della scienza la conseguente affermazione del carattere costruttivo o fenomenico della soggettività finita: «Io empirico, semplice io, io intelligente e cosciente, soggetto. L'infinito (puro) Io non è come tale qualcosa di finito, dunque di determinato, dunque non è ancora un "qualcosa", nulla di esistente. Per essere un qualcosa, non può rimanere lo stesso. Ma tutto l'Essere sgorga dall'Io puro, quindi anche questo "non essere lo stesso"; come tale, esso deve contrapporsi a sé stesso in virtù della causalità assoluta; attraverso ciò si determina (si limita), appare come io finito e reale, e si rappresenta qualcosa»[342].

[340] Cfr. FICHTE, *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, GA, I/4, 241-244.

[341] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 195-196. Più esattamente ne *Sull'impresa del criticismo*, leggiamo: «Poiché entrambe le X [dell'oggetto e del soggetto] costituiscono insieme una semplice cosa del rapporto, cioè reciproca determinazione senza determinante e determinabile, che significa reciproca *delimitazione* senza delimitante e né delimitabile, e attraverso di loro non viene posto assolutamente nulla, ma viene aperta soltanto una totale infondatezza» (*ivi*, W 2/1, 276-277; trad. it., p. 91). Si noti la corrispondenza di quest'ultimo termine (*Grundlosigkeit*) nel testo di Jean Paul dianzi citato.

[342] JEAN PAUL, *Clavis fichtiana seu leibgeberiana*, cit., pp. 171-172; trad. cit., p. 62. Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 194, 204. Nelle pagine successive a quelle appena citate (cfr. *ivi*, §§ 9, 13), Jean Paul critica la deduzione fichtiana dell'intersoggettività, in quanto questa, come la monadologia di Leibniz, non riuscirebbe ad assicurare la realtà dei soggetti altrimenti che in maniera postulatoria o concependoli come feno-

4. *Pura ipseità è un puro "esser lo stesso" ma senza soggetto*. Il filosofo esplicita la conclusione dei punti precedenti ed avanza un poco nella esposizione della propria concezione positiva. L'identità cosciente presuppone un'identità reale già costituita, perciò una concreta ed individua sostanza, empiricamente rilevabile ("esso"), donde possa dirsi che l'esser cosciente appartiene ad un certo soggetto ("egli"). Il trovare sé, in cui radicalmente consiste l'autocoscienza, non comporta una reiterazione infinita dell'atto di riflessione, perciò una nullità, solo in quanto si mantenga la costituzione originaria della coscienza, come manifestazione immediata dell'essere del mondo ("ci sono cose") e dell'essere di un certo soggetto ("io sono"). L'individualità e l'esistenza dell'io potranno sì essere caratterizzati dalla riflessione (ovvero, dalla trasparenza e dall'apertura all'universalità propria dell'essere intelligente); ma tale riflessione comporta, d'altra parte, quale suo reale presupposto ed oggettivo contenuto, un'irriducibile datità. Del resto, questa datità, se è reale, ossia se non è una pura posizione della coscienza, deve ricevere le connotazioni proprie dell'essere sostanziale. Su questa base, l'ipseità si può coerentemente attribuire a diversi soggetti, evitando l'esito solipsistico che virtualmente discende da una riduzione intellettualistica o formalistica dell'io. Come Jacobi arriva infine a riconoscere, tale soluzione è legata ad un'impostazione generale di segno realistico[343]. Egli, però, si sofferma sulla primitiva manifestazione della soggettività, nel senso indicato, e lo fa approfondendo la dimensione del sentimento cui essa, in forza delle precedenti premesse, appartiene. A tale proposito, vale la pena di sottolineare l'aggettivazione utilizzata: l'identità è il contenuto di un sentimento e questo è detto "imperscrutabile" (*unanschaubar*). Questo termine va spiegato secondo l'uso consueto dell'autore, che è di connotare negativamente l'esperienza di quelle dimensioni primitive del reale che, per il loro aspetto semplice ed originario, o per la loro irriducibile fattualità, non sono vincolabili ad

meni ("modalità") di una medesima sostanza.

[343] A tale proposito, è assai interessante l'indagine di Klaus Hammacher sulla declinazione dialogica del realismo esistenziale di Jacobi. L'autore non sembra, però, considerare abbastanza le implicazioni della concezione realistica ovvero idealistica dell'io a tale riguardo, specialmente nella valutazione della critica di Jacobi a Fichte. Cfr. K. HAMMACHER, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, Fink, München 1969, pp. 38-48, 166-184.

un'istanza epistemicamente antecedente, e che perciò non sono accertabili altrimenti che in maniera diretta, ossia in maniera intuitiva[344]. La registrazione della relativa impenetrabilità razionale del modo con cui la realtà dell'io si presenta, anzi della sua stessa realtà, va, però, di pari passo con l'avvertenza della peculiarità del suo contenuto, che obbliga, appunto, ad una restrizione della pretesa di comprensione. Tale situazione dell'io appartiene alla generale concezione jacobiana sull'indeducibilità dell'esistenza, e ne costituisce, come vedremo meglio più avanti, un approfondimento decisivo[345].

5. *La personalità dell'uomo è impensabile come un mero trascorrere*. Il punto di vista precedentemente espresso è ora approfondito sia nel suo lato positivo sia nel suo lato negativo. Jacobi cerca di chiarificare ulteriormente il dato radicale dell'autocoscienza; perciò conferma la modalità di presentazione dianzi illustrata, escludendo l'ipotesi opposta che introduce un elemento costruttivo, una "sintesi", ossia una mediazione, nell'apprensione dell'identità personale. Dapprima egli confuta questa posizione alternativa, che dovrebbe corrispondere presumibilmente alla concezione di Fichte; quindi ribadisce la propria tesi, cercando di riprodurre nel modo più concreto l'intuizione fondamentale dell'io. L'impossibilità della funzione costitutiva della mediazione, a tale riguardo, è esplicitata in altri luoghi dove Jacobi osserva che l'identificazione dell'io per riflessione, comparazione o associazione presuppone la stessa identità, sia dal lato soggettivo sia dal lato oggettivo[346]. Positivamente, il filosofo di Düsseldorf sostiene che c'è una rivelazione della realtà dell'io che è indipendente dall'allegazione di attribuzioni (s'intende universali o comparative), poiché è in essa che emerge l'elemento basilare dell'in-

[344] Nel *Woldemar* l'io sono è indicato come un primo principio e pertanto come oggetto di un sapere immediato (*unmittelbares Wissen*): cfr. *ivi*, W 7/1, 270.

[345] Un antecedente importante nell'attribuzione al sentimento della prima cognizione dell'io si può trovare in Leibniz (cfr. "intuition") e nella *Confessione di fede del vicario savoiardo* di Rousseau, dove peraltro si possono riconoscere diversi altri motivi ispiratori della filosofia di Jacobi. Cfr. M. FRANK, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 2002, p. 79 e ss.

[346] Cfr. *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 26: «che cosa mai sarebbe una persona non ancora equiparata, una persona che non avesse ancora né entità né *consistenza* e si trasformasse in una persona avente una sua entità e una sua consistenza, una sua *personalità* insomma, con un semplice gioco di raffronto, o di composizione, o di associazione» (trad. it., p. 59).

dividuazione, che è il termine ultimo cui quelle, per ipotesi, devono essere riferite. L'esistenza dell'io, come pure la realtà del mondo, si manifesta, perciò, da se stessa, né potrebbe essere diversamente[347]. Del resto, la tesi si comprende meglio se la si commisura alla tesi opposta circa la compiuta costruibilità dell'io. All'impraticabilità di questa Jacobi sembra alludere nella contraddittorietà dell'ipotesi di un "costruirmi". Si potrebbe osservare, tuttavia, che lo stesso argomento sulla necessaria presupposizione dell'io e sull'impossibilità di una sua costruzione è sostenuto pure da Fichte, nella stessa *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, e con espresso richiamo alla concezione di Jacobi sulla immediatezza dei primi principi[348]. Va però ribadito che l'opposizione rimane in relazione alla concezione dell'io e dell'individualità. Come abbiamo potuto già osservare, mentre Jacobi identifica sin dall'inizio l'io con il soggetto personale finito, Fichte ritiene invece che questo costituisca un costrutto derivato dall'io assoluto[349]. La presupposizione necessaria dell'io si riferisce, per Fichte, come per Kant, all'io trascendentale. Più precisamente, per Fichte, l'io coincide con l'esser cosciente, rispetto a cui l'individualità dell'io si costituisce come l'oggetto di una rappresentazione, ovvero come la sintesi di un complesso di relazioni che coinvolgono l'intera esperienza del mondo sensibile. Per Jacobi, invece, la soggettività cosciente coincide con la stessa individualità sostanziale, che in essa si manifesta in maniera immediata e relativamente assoluta, cioè né in maniera non oggettiva, o rappresentativa, né come il semplice prodotto di una relazione.

6. *Io faccio un grosso salto*. Jacobi finalmente mette in gioco la sua mossa più nota ed anche fraintesa, il "salto mortale". Non si tratta di un intervento estrinseco nel corso della speculazione filosofica; piuttosto, la metafora del salto intende segnare l'originarietà nella prima costituzione del senso del reale e il relativo aspetto riflessivo e volontario di assunzione ch'esso comporta. L'idealismo e il realismo non sono due teoremi che possano reciprocamente escludersi o integrarsi in funzione di un'istanza logica antecedente. Essi rappresentano, in-

[347] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 32-33, 37.
[348] Cfr. FICHTE, GA I/4, 228, 260.
[349] Cfr. FICHTE, Lettera a Jacobi (30 agosto 1795), GA III/2, 392; *supra*, capitolo 3 , § II.2 e capitolo 3, § I.4.

vece, due posizioni antitetiche rispetto alla definizione dei primi principi, cioè rispetto alla prima concezione dell'essere. Perciò, per quanto da essi discenda un'intera diversa concezione della realtà, all'origine della loro assunzione non ci può essere una mediazione razionale, ossia una vera e propria fondazione. In tal senso, il salto risponde alla stessa posizione di Fichte, che attribuisce la prima discriminazione tra il realismo e l'idealismo ad una posizione extra-teoretica, ad una scelta originaria per l'eteronomia o per l'autonomia[350]. La scelta per l'"oggettività", da parte di Jacobi, è invece assicurata dall'accettazione della portata veritativa del primo referto della coscienza, almeno nelle sue "tesi ontologiche" fondamentali che definiscono, appunto, il significato del realismo. L'"oggettività", in tal senso, si oppone alla restrizione della capacità rivelativa dell'esperienza umana ordinaria o alla esclusiva delimitazione di ogni suo contenuto nell'ambito della stessa coscienza. Pure, è da notare che la relativa assolutezza con cui la coscienza naturale e la coscienza filosofica, che in essa si fonda, si assicurano della realtà dei propri contenuti, non equivale all'esaustività nella loro relativa comprensione. In tal senso, la visione che l'uomo ha dell'essere, del proprio stesso essere, è vera, ma è anche finita e perciò, in tal senso, opaca, "fenomenica". Tale posizione è confermata specialmente rinviando ad un passo della *Corrispondenza di Allwill*, nel quale il filosofo, come altrove riconosce, ha lasciato una formulazione esemplare di ciò che egli intende per "assoluta oggettività" (*absolute Objectivität*). «Siamo come un soffio, spesso solo come l'ombra di un soffio; o piuttosto, come un antico poeta si è espresso, il sogno di un'ombra. Tuttavia, un essere, che non è altro che ombra, un essere che sia semplice sogno, è un'assurdità. Noi siamo, noi viviamo, ed è impossibile una forma di vita e di esistenza che non sia una forma di vita e di esistenza che appartenga anche all'essere supremo»[351]. E nell'*Introduzione generale* spiega: «O sono tutte le conoscenze, in ultima analisi, oggettive, cioè sono rappresentazioni di qualche cosa che esiste indipendentemente dal soggetto che se le rappresenta, in modo che si debbano ritrovare anche nell'intelletto divino, non solo in forma limitata e finita, ma in forma ugualmente comprensiva di tutte le relazioni e infinita; o non

[350] Cfr. FICHTE, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, GA I/4, 192-196.
[351] *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 168.

c'è nessuna conoscenza veramente oggettiva, né un mondo, né Dio»[352]. In maniera forse più pertinente si potrebbe rinviare all'ultima lettera raccolta nella stessa *Corrispondenza di Allwill*, dove l'autore delimita l'estensione della relatività soggettiva o "fenomenalità" del sapere per riferimento ad un elemento assoluto, che egli riviene nella cognizione dell'esistenza vivente dell'io. Tale superamento della fenomenalità non è così postulatorio, ma tocca il presupposto della necessaria immediatezza dell'io: «Apparenza ed ombre ci circondano. Non riconosciamo nemmeno l'essenza del nostro essere (*Daseyn*). Improntiamo tutto della nostra immagine, e questa immagine è una figura cangiante. Quell'io, che chiamiamo il nostro sé, è un duplice parto del tutto e del nulla: la propria anima, soltanto un fenomeno… Ma un fenomeno che si approssima all'essenziale! Spontaneità e vita vi si rivelano immediatamente. Perciò, il puro sentimento e la sostanza dell'anima sono per noi il paradigma dell'essere di ogni cosa»[353]. Per Jacobi, il salto non ha dunque una connotazione prevalentemente pratica, com'è per Fichte ne *La destinazione dell'uomo*, dove si giunge ad un'interpretazione positiva del realismo, sul piano dell'agire, tramite la piena assimilazione del fenomenismo, sul piano teoretico[354]. La tesi realistica di Jacobi consiste invece nel rilevare la relativa trasparenza dei fenomeni e con ciò la portata veritativa della coscienza naturale.

7. *Tu sei il primo con cui mi rivelo in questo modo*. Il problema di fondo qui sollevato circa l'assicurazione dell'esistenza del mondo e dell'io di fronte all'inedito potere di astrazione espresso nella filosofia trascendentale di Fichte, era infatti stato oggetto degli scritti di Jean Paul, nonché nella sua corrispondenza con Jacobi precedente la

---

[352] *Introduzione generale*, W 2/1, 391 in nota; trad. it., p. 72.

[353] *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 223-224.

[354] Cfr. *supra*, capitolo 5, § II.2. La nota seguente rivolta alla dottrina kantiana, conforme ad altre indicazioni (come nel proseguo della stessa lettera a Jean Paul che abbiamo citato), potrebbe verosimilmente intendersi a commento della filosofia di Fichte, particolarmente de *La destinazione dell'uomo*: «la ragione dopo che, come ragione critica, ha aguzzato intrepidamente gli occhi con i quali *aspirava soltanto* a vedere, ancor più intrepidamente impone ora a se stessa di sfidare la manifesta oscurità, che in essa, dal punto di vista pratico, per mezzo di una fede cieca, cioè assolutamente vuota di conoscenza» (*Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 278 in nota; trad. it., p. 145).

composizione della *Lettera a Fichte*[355]. Il letterato vi aveva anticipato chiaramente la problematica del nichilismo e l'assimilazione del trascendentalismo fichtiano alla lettura jacobiana di Spinoza; peraltro, in tal modo orientando lo stesso Jacobi, nel momento in cui questi si trovava perplesso e faticosamente impegnato nello studio della nuova filosofia.

b) Analisi: l'ontologia della persona

Uno degli aspetti più di sovente ribaditi da Jacobi nella sua delineazione della storia della filosofia moderna è la coerenza di svolgimento del principio cartesiano di coscienza. Il *cogito* costituisce dapprima un'istanza ontologica, poiché consente di assicurare la realtà del soggetto di contro alla condizione di fenomenalità che è attribuita al mondo. Ma il principio retrocede poi sullo stesso soggetto, che non può più costituire una reale sostanza, ma dev'essere anch'esso ridotto entro la dimensione della coscienza. Il soggetto è così anch'esso un oggetto per la coscienza, o piuttosto, l'essere cosciente diventa l'ambito universale dell'essere ("oggetto-soggetto")[356].

Questa diagnosi è formulata dapprima nella *Lettera a Fichte*, dove l'esito nichilistico dell'idealismo è identificato precisamente in tale riduzione della soggettività finita, ancor prima che nella compiuta riduzione del mondo[357]. Qui, ad esempio, Jacobi denuncia l'assurdo esito di «personalità impersonale, quella pura egoità dell'io senza un sé»[358]. In tal modo, il filosofo contesta l'oggettivazione dell'io, ossia la sua identificazione con un termine ormai privo della sua funzione pronominale (referenziale). D'altra parte, egli indica l'origine di quest'esito nella sospensione o refutazione, per un'indebita pretesa di certezza, della posizione naturale della coscienza, che è di attestare in maniera immediata e indisgiungibile l'esistenza dell'io e l'esistenza

[355] Cfr. A. IACOVACCI, *Idealismo e nichilismo. La "Lettera" di Jacobi a Fichte*, cit., p. 42 e ss.

[356] Sulla pertinenza di tale lettura per Fichte e Schelling: cfr. G. ZÖLLER, "Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte", in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN, *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 37-52. Si potrebbe confrontare a tale proposito la radicalizzazione proposta nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl.

[357] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 194-195, 202, 204; *Sulle cose divine*, W 3, 121-122; *Introduzione generale*, W 2/1, 393.

[358] *Lettera a Fichte*, W 2/1, 212.

del mondo. Positivamente, Jacobi ritiene che l'esistenza non possa essere accertata attraverso la sua necessitazione, ossia a priori, né ritiene che la relazione tra la coscienza e il mondo (quindi tra lo spirito e il corpo, tra la soggettività e l'oggettività, sia nel conoscere sia nell'agire) possa essere risolta, pur costituendo tale irriducibile "dualismo" un enigma per la ragione[359].

Ora, se la critica di Jacobi ai paradossi dell'idealismo è risultata quanto mai adeguata sul piano fenomenologico (anche per lo stesso Fichte), bisogna vedere se la sua posizione alternativa lo è altrettanto sul piano speculativo. Concretamente, dobbiamo vedere se nella sua opera, e sulla base degli elementi precedentemente acquisiti, si trovano sufficienti delucidazioni per la concezione sinteticamente esposta nella lettera a Jean Paul, che abbiamo commentato. In particolare, dobbiamo vedere se vi si trovano delle soluzioni soddisfacenti per alcuni problemi che si potrebbero proporre al riguardo; consideriamo ora specialmente i seguenti (si deve notare sin da ora che per la loro formulazione generale e per le loro virtualità problematiche, essi eccedono gli argomenti e le soluzioni che si possono plausibilmente reperire nell'opera di Jacobi).

1. La sostanzialità non restituisce l'io in quanto tale, poiché l'assimila piuttosto alle cose, rispetto alle quali l'io deve essere sempre presupposto come soggetto. Del resto, l'infinità operativa dell'io come spirito, che lo stesso Jacobi riconosce, è in contrasto con una sua rigida individuazione tramite il sentimento.

2. La posizione assoluta dell'individualità è contraddittoria sul piano logico e sul piano fenomenologico: l'individuazione implica la mediazione dell'alterità; l'io individuo non può concepire se stesso altrimenti che in relazione con il mondo e con gli altri. Tale posizione risulta, inoltre, contraddittoria nella filosofia di Jacobi, cui si deve la prima formulazione del principio: "senza il tu non c'è l'io".

3. Il sentimento attinge sì il reale nella sua immediatezza, ma non consente di caratterizzarlo in maniera sufficiente da attribuirgli una funzione propriamente conoscitiva, e dunque una funzione identificante. Si presuppone che l'individualità nella quale il soggetto perso-

[359] Cfr. *ibidem*, 194, 232-233 in nota; *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 321-322.

nale debba identificarsi sia una realtà sommamente ricca e determinata, e che perciò non possa esser ridotta ad una realtà indistinta.

Ad 1. Io e sostanzialità

La datità dell'io, nella sua individua esistenza, è presupposta ad ogni sua determinazione nozionale o attributiva. L'io non si manifesta allo stesso modo delle cose, oggetto di conoscenza, poiché la sua realtà si rivela immediatamente, ossia per trasparenza al fondo degli stessi atti di conoscenza con cui si intende avvicinarla. Tale medesima realtà è, però, sempre in ogni sua istanza, caratterizzata da una individualità empiricamente concreta, relativa ad un corpo e ad un carattere psicologico-morale determinati[360]. L'individualità e l'esistenza dell'io, del resto, emergono in funzione della sua attività vitale, e questa emerge nella complessa relazione causale ed operativa che intrattiene con il mondo, con gli altri. La relativa spontaneità e passività che caratterizzano tali relazioni, infine l'intero fenomeno della libertà umana, manifestano e qualificano la stessa sostanzialità dell'io: sì nella sua reale consistenza, sì nel suo carattere spirituale, ma altresì nella sua finitezza. La necessaria presupposizione dell'io non si riferisce, dunque, ad un'indeterminata esistenza né ad una coscienza universale, ma ad un realtà ben concreta in cui solo è visibile l'essere personale nelle sue determinazioni universali caratteristiche. La soggettività cosciente integra, così, la stessa "soggettività" sostanziale.

Questa tesi, come si è osservato, riposa su di un'ontologia, quella d'ispirazione aristotelica, che Jacobi riceve attraverso Leibniz, per cui l'unità caratteristica dell'essere vivente rappresenta la più alta forma di unità sostanziale[361]. In tale prospettiva analogica, c'è una correlazione diretta tra l'essere, l'unità e l'attività. Più oltre, l'unità e l'attività che si riscontrano nell'essere personale rappresentano, per la loro peculiare concentrazione, le manifestazioni più alte della vita: perciò, l'essere personale costituisce il tipo esemplare dell'essere. Ancora, per la sua peculiare autonomia ontologica ed operativa, l'essere personale, come spirito, gode della sostanzialità in maniera eminente, pur se le attribuzioni della sostanzialità devono comporsi in esso con le attribuzioni che ne segnano la relatività, e con ciò la fini-

[360] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 82-83; *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 228-229.
[361] Cfr. *supra*, capitolo 3, § 3; capitolo 4.

tezza[362]. La sostanzialità dell'essere personale gode, inoltre, di un privilegio epistemico per la sua immediatezza; ed è perciò in essa che si può rinvenire il mezzo privilegiato per pensare l'essere in sé, al di là dei fenomeni[363]. Del resto, il filosofo di Düsseldorf assimila alla stessa immediatezza e inoggettivabilità dell'io quella dell'esistenza e della vita[364]. La realtà dell'io serve così da base e modello per pensare l'essere sostanziale, e non è, invece, l'io ad essere pensato nei termini di una nozione univoca di sostanzialità[365].

[362] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 232-233 in nota; *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 27-28. Tale posizione "paradossale" dello spirito finito porta il filosofo a sostenere la dottrina classica, già scritturistica, della sua creazione immediata da Dio, peraltro come fondamento di una relazione originaria ed immediata della ragione a Dio, sul piano noetico. Cfr. *David Hume*, W 2/1, 91; *Sulle cose divine*, W 3, 92, 125-126.

[363] Cfr. *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 223-224. Notevoli analogie in tal senso si riscontrano nella filosofia della persona di R. SPAEMANN: cfr. ID., *Personen*, Klett Cotta, Stuttgart 1996.

[364] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 69-70; ma si legga più oltre, *ivi*, 83-84: «l'anima, per avere una rappresentazione di se stessa, si dovrebbe poter distinguere da sé, diventare estranea a sé. Di ciò che è la vita, abbiamo per certo la più intima coscienza: ma chi si può fare una rappresentazione della vita?» (trad. it., p. 139).

[365] Nella sua recensione al terzo volume delle opere di Jacobi, Hegel ripropone il suo superamento immanente del naturalismo spinoziano, esemplarmente esposto nella *Scienza della logica*: la comprensione riflessiva della sostanzialità implica le determinazioni dialettiche proprie dello spirito, come l'autodeterminazione. Cfr. G.W. F. HEGEL, *Ueber "Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Dritter Band"*, cit. Jacobi ritiene tuttavia che il punto di vista di Hegel sia sì superiore a quello di Spinoza dal punto di vista formale, ma non dal punto di vista del suo reale contenuto, che sarebbe invece il medesimo (cfr. lettera a J. Neeb, 30-V-1817, in F. H. JACOBI, *Auserlesener Briefwechsel*, cit., vol 2, p. 467 e ss.). Interpretando si potrebbe notare, Hegel identifica il logico come l'ambito dello spirituale, il che comporta, per Jacobi, una traduzione dello spirito, cioè della persona e della libertà, nei termini generici e univoci di un'ontologia generale, con gli esiti paradossali che egli segnala in Schelling, come l'identificazione della libertà con la necessità tramite la nozione di incondizionatezza: cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 411 e ss. Una tale, rinnovata riduzione naturalistica è inevitabile appena la realtà dell'io non sia assunta nella sua vivente concretezza, come un principio, ma voglia essere integralmente ricostruita sul piano ideale, cioè a partire dai suoi predicati. Del resto, Hegel sembra voler rivendicare la possibilità di restituire le determinazioni dell'esperienza dopo la loro annichilazione nell'intuizione dell'essere puro o nell'universalità onnicomprensiva della sostanza spinoziana (cfr. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della logica" di Hegel*, EDB, Bologna 2004). Ma tale pretesa, se vuole evitare lo spinozismo, se cioè le note della sostanzialità debbono essere infine riferite all'individuo, costringe a presupporre l'autonoma consistenza di ciò che vorrebbe invece dedurre.

Come si è già notato dianzi in relazione alla concezione kantiana e fichtiana, non c'è, dunque, un'opposizione per Jacobi tra l'individualità sostanziale e la soggettività, poiché la prima non è concepita in termini riduttivamente materiali o empirici[366]. La nota della sostanzialità in generale basta ad assicurare la relativa autonomia ontologica e l'emergenza della realtà cui essa si attribuisce sulla possibilità o sulla rappresentazione, che è precisamente l'aspetto per cui la questione del realismo o dell'idealismo viene a toccare la concezione della persona. Tuttavia, essa non ne predetermina il contenuto e la modalità. Più oltre, nella prospettiva di Jacobi, è lo stesso essere della persona a garantire, per eccedenza analogica, la comprensione di ciò che significa in generale "essere in sé" (*Selbst-seyn*). Di qui, si noti, qual era nei capitoli precedenti l'importanza di ridefinire la problematica del realismo e della "cosa in sé" in relazione all'io; precisamente, per evidenziarne la consistenza non già anzitutto gnoseologica (rimanendo nella quale è infatti insolubile), ma ontologica.

Si potrebbe, tuttavia, notare che una tale soluzione non soddisfa la preoccupazione, tra gli altri di Fichte, di assicurare la portata universale del sapere. Il riferimento all'individualità di un punto di vista, di un carattere, o il riferimento alla semplice esperienza, disconosce l'esigenza di razionalità, che pure è l'istanza che contraddistingue l'apertura propria dell'essere umano. L'uomo è tale perché può trascendersi verso l'assoluto. L'individuazione è contraddittoria o è almeno accidentale per l'io, in quanto questo si eleva alle dimensioni di universalità e necessità della ragione.

A tale proposito, lasciando per il momento da parte quanto concerne più specificamente la concezione della ragione, si potrebbe rispondere evidenziando nuovamente come il discorso di Jacobi sull'individualità personale esemplifichi il contenuto speculativo del suo realismo. L'esigenza di oggettività coincide per lui con il fondamentale riferimento del pensiero all'essere; ma questo si dà, inizialmente

[366] Cfr. *supra*, capitoli 2 e 3. Si consideri ad esempio la pertinenza del seguente passo, ispirato alla monadologia di Leibniz nei confronti della concezione lockiana di sostanza, che è intesa esclusivamente come sostrato materiale: «o deve considerare il principio della ragione come tutt'uno col principio della vita oppure è costretto a fare della ragione un semplice accidente d'un certo organismo. Per quel che mi riguarda, considero il principio della ragione tutt'uno con quello della vita» (*David Hume*, W 2/1, 65; trad. it., p. 124).

e sempre, in relazione ad una determinata sostanza, ossia a un esistente in sé determinato. Più oltre, l'esistenza dell'io nel mondo è la premessa implicita di ogni giudizio e da essa dipende il discernimento della sua stessa relatività soggettiva o della sua portata veritativa. Come si è visto, su questa base Jacobi cerca poi di elaborare una deduzione delle categorie, intendendole precisamente come le determinazioni necessarie della sostanza finita[367]. Ma l'essere sostanziale e le altre categorie emergono specialmente nell'individuo vivente. Di qui l'importanza "trascendentale" del riferimento all'individualità dell'io. Il lato positivo del potere di idealizzazione della ragione emerge invece, per lui, nella linea dell'intenzionalità pratica: l'uomo è capace di concepire valori assoluti: il bene, il bello, Dio. Ma ancora — lo vedremo meglio più avanti —, secondo il filosofo tedesco, tali valori non si comprendono se non in relazione alla stessa realtà personale[368]. In ogni caso, la richiesta di verità coincide, per Jacobi, con la richiesta di comprensione dell'esistente.

Si potrebbe sollevare, infine, una difficoltà interna alla stessa opera di Jacobi circa la sua concezione dell'autocoscienza. Infatti, questa, che, per l'aspetto esistenziale ed operativo del suo contenuto, abbiamo visto ora attribuita al sentimento, è altrove attribuita, invece, all'intelletto, ossia a quella funzione che il filosofo caratterizza in termini opposti all'immediatezza del primo, come la funzione specifica dell'astrazione e della mediazione. È, infatti, tramite una continua attiva connessione delle sue esperienze che l'uomo, come qualunque altro essere vivente, può garantire la propria integrità. Per questo, l'autore aggiunge: la realtà del concetto (e del linguaggio) è di vitale interesse per l'uomo, che ha sempre da confrontarsi con il divenire e con la contingenza della natura[369].

A tale difficoltà si potrebbe rispondere nel senso indicato, collocando più esattamente la funzione specifica assegnata da Jacobi al sentimento per la basilare individuazione dell'io, che è il presupposto necessario e relativamente indipendente per la sua più concreta

---

[367] Cfr. *supra*, capitolo 2, § 5.
[368] Cfr. *infra*, capitolo 7, § 2.
[369] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 249; *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 229-230.

determinazione sul piano empirico (biografico) e concettuale[370]. Quest'ultima dipenderebbe, dunque, dall'opera mediatrice dell'intelletto.

Ad 2. Individuo e intersoggettività

Questo è forse uno dei punti in cui può risaltare meglio il realismo di Jacobi. L'individualità reale non è per lui una funzione della totalità, che è invece un concetto derivato da quella ed è altrimenti privo di un reale significato. Non è dunque possibile concepire l'individuo come prodotto della relazione logica di esclusione rispetto ad un altro individuo o alla somma completa degli individui. Il soggetto reale di cui si predica l'"essere individuo" si manifesta invece da se stesso. Le relazioni di identità e differenza, che sono richieste per la determinazione della sua individualità sul piano logico ed empirico, sono, invece, derivate. L'identità esprime l'unità reale tramite una relazione riflessiva o negativa, che è alla base del concetto di individualità, ma non la costituisce[371]. Potremmo notare, l'uso del deittico "questo" implica sì una descrizione comparativa, ma per la fissazione del suo riferimento è necessario che l'effettiva realtà del suo termine sia percepibile direttamente in se stessa, magari sotto altre note più generiche ("che cos'è questo essere, questo animale, etc.?"). Il limite superiore di ogni attribuzione, come si è visto, è, per Jacobi, l'esistenza di un determinato soggetto, di una sostanza, che solo si può sentire o indicare. L'esistenza dell'io si apprende, perciò, in maniera immediata nella sua individualità, tramite una funzione non oggetti-

---

[370] Si potrebbe al proposito richiamare la distinzione, già kantiana, tra autocoscienza e autoconoscenza: la prima corrisponde all'esistenza dell'io, la seconda alla sua determinazione empirica o concettuale. Sulla trattazione kantiana dell'esistenza dell'io: cfr. *supra*, capitolo 2 e capitolo 3, § 1.

[371] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 130 in nota: «l'identità in senso puro è un concetto affatto soggettivo. All'oggetto fuori dell'intelletto non può convenire il predicato aggettivo *lo stesso*, ma esso è sostantivamente solo *quello che è*» (trad. it., p. 147, in nota). La coscienza corrisponde per Jacobi alla vita, perciò la distinzione della soggettività è anzitutto reale piuttosto che logica, ed è conseguente alla sua interna unità. In tal senso interpreteremmo il passo seguente, che altrimenti smentirebbe la tesi interpretativa che stiamo sostenendo: «per giungere alla scienza della nostra coscienza, cioè al sentimento di noi stessi, non abbiamo altra via che quella di distinguerci da qualcosa fuori di noi. Questo qualcosa è poi un'infinità molteplice in cui siamo inclusi noi stessi» (*David Hume*, W 2/1, 85-86; trad. it., pp. 140-141).

va (non rappresentativa o concettuale), com'è il sentimento[372]. Inoltre, l'interna consistenza dell'unità reale è concepita dal filosofo, al seguito di Leibniz, in termini schiettamente operativi, nell'agire vitale e nell'esercizio della libertà; e questi, da un lato, sono originari per definizione, d'altra parte, non sono oggettivabili senza contraddizione[373].

Tuttavia, com'è possibile render conto in questi termini di ciò che Jacobi dice di se stesso nella lettera che abbiamo commentato: «Io, Fr. Heinr. Jacobi mi conosco come tale, senza alcun contrassegno»; che cosa significa qui *come tale*? Se questo significa Fr. Heinr. Jacobi, questo implica un mondo di determinazioni: una storia personale, familiare; un ruolo sociale, culturale; un contesto di motivazioni, di interlocutori, etc. presente al momento di pronunciare queste parole. Ancora, è lo stesso Jacobi a sostenere la situazionalità originaria della coscienza umana in relazione al mondo, agli altri, a Dio. Ciò che egli ha, perciò, contestato nel modo più reciso è la possibilità di un'apprensione a priori dell'io, poiché quest'io non potrebbe avere mai un concreto referente; non significherebbe, cioè, un io vivente ma un concetto. L'individuo vivente implica, invece, l'agire come sua determinazione costitutiva, e l'agire, almeno l'agire che contraddistingue la vita umana, implica la relazione di co-determinazione di spontaneità e passività, di interno ed esterno, del sé e dell'altro.

A tale proposito, si potrebbe rispondere evidenziando il carattere immediato e realistico della relazione tra l'io e il mondo, secondo Ja-

[372] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 105 in nota. Si potrebbe confrontare una tale impostazione con la nozione heideggeriana di *Befindlichkeit* e la rilevanza conferita da Wittgenstein al dolore per l'individuazione dell'io (cfr. Id., *The Blue and Brown Books*; *Philosophische Untersuchungen*). Ulteriori corrispondenze si possono trovare in A. Millán Puelles (Id., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967). Per un ampio quadro storico sull'apprensione dell'io nella filosofia moderna e contemporanea: cfr. M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998.

[373] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 163-164: «XXVII. La cognizione di ciò che media l'esistenza delle cose, si chiama cognizione chiara; e ciò che non ammette mediazione non può esser da noi conosciuto chiaramente. XXVIII. L'attività spontanea e assoluta esclude la mediazione, ed è impossibile che noi conosciamo chiaramente in qualche modo l'interno di essa. XXIX. Non può dunque essere conosciuta la possibilità dell'attività spontanea assoluta, ma bensì la sua realtà, che si manifesta immediatamente nella coscienza e mediante il fatto (*Wirklichkeit, welche unmittelbar im Bewußtsein darstellt, und durch die Tat beweist*)» (trad. it., p. 52).

cobi. L'apprensione dell'esistenza dell'io implica quella del mondo, non già per una mediazione analitica o causale (la realtà dell'io implica la realtà del mondo), ma in maniera diretta[374]. La realtà dell'io è, dunque, sì data nella sua relazione con il mondo, ma il suo essere proprio, da cui discende la possibilità di quella relazione, si rivela, come l'essere del mondo, da se stesso. È, inoltre, il suo essere spirituale ad esigere tale forma di assolutezza. Più precisamente, il vivere e la libertà sono date nella originarietà del loro atto e nella loro inalienabile appartenenza ad un determinato soggetto, pur se questi comportano, in virtù del loro senso e nel loro concreto esercizio, un complesso di relazioni causali ed intenzionali[375]. Così pure, l'operare della persona come spirito avviene nel tempo e in un determinato contesto causale, ma procede da un principio che è per natura semplice ed extra-temporale[376]. La mediazione intersoggettiva non ha dunque, per Jacobi, diversamente da Fichte, un valore originariamente costitutivo sul piano ontologico, pur se l'essere dell'io, come la sua libertà, non si attua né si comprende altrimenti che attraverso di essa; particolarmente, nel libero e reciproco apprezzamento che matura nelle relazioni di amicizia[377].

Un ulteriore chiarimento potrebbe venire infine da una distinzione introdotta da Jacobi tra il livello basilare dell'attestazione dell'esistenza dell'io, nel sentimento, e il livello della percezione. Quest'ultima, corrisponderebbe alla comprensione dell'io, ovvero all'interpre-

[374] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 38. Anche Fichte assume il principio jacobiano "com'è vero che io vivo e sono, questa cosa — o quella — è", ma lo interpreta in maniera diversa poiché identifica l'io con la ragione: perciò lo intende come una sorta di argomentazione, vale a dire, come una giustificazione riflessiva del fatto di coscienza. Cfr. *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3, 315.

[375] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 163-164.

[376] Cfr. *Su di una profezia di Lichtenberg*. W 3, 27 in nota.

[377] Cfr. *Woldemar*, W 7/1, 234, 447; *Sulle cose divine*, W 3, 49 e ss. Nel caso di Dio, i due aspetti vengono, però, a coincidere. L'atteggiamento verso Dio tocca infatti l'origine alla luce del quale l'io comprende integralmente se stesso e il mondo. Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 220; *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 10. Per la concezione jacobiana dell'intersoggettività, con particolare riferimento al *Woldemar*: cfr. S. IOVINO, *Radice della virtù. Saggio sul "Woldemar" di F. H. Jacobi*, Città del Sole, Napoli 1999. Sulla deduzione dell'intersoggettività in Fichte: cfr. R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte*, «Archives de Philosophie» 25 (1962), pp. 235-344. Per un più ampio confronto: cfr. M. IVALDO, *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il prato, Saonara (Pd) 2009, pp. 161-226.

tazione del suo essere, la quale, diversamente dall'attestazione nel sentimento, richiede di ripercorrere, seppur non in forma argomentativa, il complesso articolato delle relazioni entro le quali l'io stesso è inscritto e che sole danno senso al suo essere[378]. «La certezza immediata che lo spirito ha di se stesso, è inseparabile dalla personalità, dalla sostanzialità. Ma lo spirito dell'uomo, che ha la certezza di se stesso, è una vocale che ha bisogno della natura e di Dio per consonanti, e solo così può dare un'espressione alla propria esistenza»[379].

Lo stesso fenomeno del linguaggio manifesta, per Jacobi, la costituzione relazionale della coscienza, quale sua più concreta determinazione e quale ulteriore indizio della sua finitezza. Tale concezione discende dalla sua stessa concezione creazionistica, mediata dalla peculiare concezione di Hamann, per cui il cosmo stesso è inteso come una sorta di linguaggio e la conoscenza umana è intesa globalmente come risposta ovvero come tentativo d'interpretazione di tale originaria interlocuzione[380]. Ma è anche tale medesima concezione creazionistica a dettare ciò che, interpretando, si potrebbe chiamare la radicale "solitudine" dell'io, poiché l'io è davvero dato a se stesso, nella singolarità del suo essere. E nondimeno, lo stesso essere dell'io non si comprende, poi, se non in quanto destinatario di una chiamata all'essere, che è la prima, originaria interlocuzione. Ancora, la stessa concezione della libertà che determina, secondo Jacobi, la concezione della sostanzialità dell'io, porta a scorgerne sul piano morale e religioso, in cui quella interlocuzione finalmente si compie, la costitutiva relazionalità.

Ad 3. Sentimento e persona

L'obiezione evidenzia una difficoltà d'ordine gnoseologico non ancora risolta nei punti precedenti: se ogni caratterizzazione è concettuale, mentre ciò che sta al loro fondamento, in quanto individuale, è accessibile solo al sentimento, la realtà attestata dal sentimento, poiché è priva di ogni connotazione, non può rappresentare alcun individuo concreto né può rappresentare in alcun modo l'essere perso-

[378] Cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 41.
[379] *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 27.
[380] Cfr. *ibidem*, 14. Per un ampio approfondimento di questo punto: cfr. M. M. Olivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, cit.

nale. In tal senso, la sostanzialità dell'io appare come alcunché di oscuro e indeterminato. E infatti, lo stesso Jacobi afferma che il sentimento dell'identità è "imperscrutabile".

A tale obiezione si potrebbe rispondere richiamando l'ampiezza di applicazione e la ricchezza di sfumature che Jacobi riconosce al sentimento. Esso è, infatti, assegnato dal filosofo alla ricezione dell'essere nella sua valenza esistenziale. Mentre la copula del giudizio è di per sé neutrale nei confronti della realtà dei termini ch'essa mette in relazione, che potrebbero rappresentare infatti delle realtà immaginarie, l'interpretazione della valenza ontologica della copula dev'essere messa in conto di una funzione intuitiva, capace di rilevare la portata ontologica del soggetto e della stessa predicazione[381]. Ora, da un lato, tale funzione dovrebbe essere in grado di corrispondere all'individua esistenza, ch'è il limite e il presupposto di ogni comprensione universale. D'altro lato, tale medesima funzione dovrebbe anche cogliere la concreta inerenza delle attribuzioni universali.

A tale proposito, la filosofia di Jacobi non sembra fornire sufficienti chiarimenti, poiché, al di là dell'esigenza espressa nell'opera più tarda di una sintesi tra le opposte dimensioni del sapere, ciò sembra richiedere una teoria della conoscenza astrattiva che ne superi il carattere negativo, che ne garantisca, perciò, il carattere intenzionale e che, dunque, consenta una positiva integrazione di individualità e universalità, di sentimento e concetto, nell'unità del giudizio[382]. Quest'ultima risulta altresì importante per l'integrazione dei due concetti di autocoscienza che abbiamo sopra individuato[383]. Nella sua critica dell'idealismo, Jacobi associa, invece, strettamente l'astrazione alla costruzione, rischiando così di identificare in maniera univoca la relativa soggettività del concetto e la sua dimensione ideale, con l'ambigua realtà dell'"ente di ragione". A tale riguardo, sembra anche ri-

---

[381] Cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 424.

[382] M.M. Cottier nota a tale proposito che Jacobi fa uso soltanto dell'astrazione generalizzante *(abstractio totalis),* ma non dell'astrazione dell'essenza. Cfr. ID., *Foi et surnaturel chez Jacobi*, cit. La teoria tomistica della cogitativa avanza una soluzione pertinente (seppure sia ancora troppo generica e limitata, rispetto alla questione particolare che stiamo esaminando), poiché l'astrazione, se deve avere un valore ontologico, richiede una funzione mediatrice tra l'intelletto e la sensibilità. Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Sei, Torino 1961.

[383] Cfr. *supra*, ad 1.

levante la cesura, che abbiamo già notato nell'antropologia di Jacobi, tra gli spunti integrativi presenti nel *David Hume*, in diretto riferimento alla dottrina aristotelico-leibniziana dell'anima, e lo sviluppo successivo di una filosofia dello spirito, d'impronta piuttosto platonico-kantiana[384]. L'individuazione corporea della persona, chiaramente rilevata nel primo, risulta come in secondo piano nel secondo, in cui emerge piuttosto la trascendenza della vita morale sulla sensibilità.

Tuttavia, per il filosofo di Düsseldorf il riferimento al sentimento non è già indicativo di una restrizione del suo contenuto. L'immediatezza del sentimento non corrisponde alla povertà di determinazioni del suo oggetto, ma alla modalità originaria del loro presentarsi alla coscienza; precisamente, alla connotazione esistenziale con cui esse si presentano, dando garanzia della propria realtà. Tra gli aspetti più rilevanti con cui Jacobi connota il sentimento a tale riguardo, oltre all'apprensione immediata di un tutto qualificato, intrinsecamente unitario, qual'è l'individuo vivente, è, negativamente, l'impossibilità di rappresentare il movimento che caratterizza l'essere del vivente, senza contraddirlo o senza doverlo empiricamente presupporre[385].

In sintesi, il sentimento corrisponde al manifestarsi della realtà in se o da se stessa. In tal senso, il filosofo assegna al sentimento non già soltanto la prima presentazione dell'esistente nelle sue dimensioni fondamentali (l'io, il mondo, gli altri), ma la prima avvertenza degli atti e degli oggetti che costituiscono più profondamente la vita personale: la libertà, il bene, il bello, l'esistenza di Dio. Ma le difficoltà contenute in questo punto sono quanto dobbiamo affrontare adesso sotto il più ampio titolo della teoria della ragione.

---

[384] Cfr. *supra*, capitolo 4, § 4.

[385] Cfr. *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 316-319. Si noti che questa osservazione sulla rappresentabilità del movimento è ripresa da Kierkegaard nelle *Briciole di filosofia*, attraverso Trendelenburg, rivolgendola nei confronti di Hegel.

7. Teoria della ragione

La coscienza è una funzione inerente alla vita, che ne riproduce l'ordine e il movimento. La vita si genera in certo modo da sé: si organizza e segue spontaneamente le vie che la conducono alla sua piena realizzazione. L'esistenza si certifica in tal maniera, come dall'interno: non già attraverso la posizione assoluta del soggetto o dell'oggetto, ma attraverso la relazione operativa del soggetto all'oggetto. Il dato originario del sapere umano è tale complesso dinamico: l'io nel mondo in rapporto con altri. La libertà e l'ordine morale, che sostanziano tale rapporto, fanno poi presente l'orizzonte trascendentale del bene che ha in Dio il suo fondamento.

Questa impostazione sottintende alcune linee guida della filosofia di Jacobi. La vita precede il pensiero, offrendogli tutti il suo contenuto. Il pensiero può determinare alcuni aspetti di tale contenuto: quelli che, avendone colto distintamente la forma, esso può evidenziare in un concetto o che può certificare attraverso una dimostrazione. Questa è la via seguita dal pensiero scientifico in generale. In altro modo, il pensiero che segue il richiamo classico della "sapienza" (*sofia*) può permanere su questo piano di fondo, ritenendone l'intero aspetto, anche per quanto di esso non si offre ad una spiegazione soddisfacente. Ad esempio, la libertà umana si presenta immediatamente alla coscienza, appena questa si rivolge all'interno e alla chiara visione della realtà umana. Nondimeno, la libertà è il titolo di una serie di problemi speculativi, la cui difficoltà fanno dubitare di quella prima evidenza (in che modo la libertà umana può comporsi con il vincolo della materia o con la soggezione ad un principio divino? etc.). Il pensiero scientifico sarà così portato a negare o a revocare in ipotesi il dato universale della coscienza. L'indirizzo della filosofia, secondo Jacobi, è di insistere in quel dato, avendone già scorto, al di là del suo mero fatto e prima di ogni sua possibile spiegazione, il significato e il valore (come il valore costitutivo della libertà umana

per il soggetto, ed il senso della sua connessione con la natura e con Dio). Il primo approccio, quello "scientifico", è motivato dall'esigenza di ricondurre il dato alla sua necessità, nell'ordine epistemico e causale. Il secondo approccio, quello seguito dal filosofo di Düsseldorf, è guidato dall'esigenza di penetrare il significato del dato, ossia la sua funzione finalistica nel tutto cui lo stesso soggetto appartiene; si direbbe un'esigenza di carattere ermeneutico.

Più chiaramente, Jacobi ritiene la vita umana nell'attualità del suo dispiegamento come un'istanza fondante. Essa implica la certezza intorno ai termini cui essa è naturalmente legata, l'esistenza del mondo, degli altri e di Dio. Il vincolo tra tali elementi è infatti strutturale: l'io non può altrimenti comprendersi che in rapporto ad essi. Tale struttura configura, del resto, l'ordine morale, che è il contenuto della libertà. A tale proposito, Jacobi si richiama all'etica di Kant (si ricordi la dottrina delle idee trascendentali e dei postulati pratici), che pure contesta su di un punto decisivo nel quale consiste, come pare, il fuoco della sua indagine: la portata ontologica della coscienza. Per il filosofo di Düsseldorf, la coscienza morale è vincolata all'autocoscienza; quest'ultima ha però un contenuto reale o esistenziale: l'io non è il rappresentante della ragione ma di una persona. Il senso della moralità è conseguentemente congiunto alla comprensione dell'esistente. Il moralismo trascendentale di Kant, poiché elude tale istanza, è invece esposto al nichilismo.

> «A che cosa tende realmente l'anima umana, nello spingersi verso la virtù? (...) Pure ombre! Figure inconsistenti, ingannevoli!... Copie? Si, ma dov'è il modello originario? Se questo fosse stato imperscrutabile, come avrebbe potuto mai l'intuito del bene (*die Einsicht des Guten*) acquistare certezza? Come avrebbe potuto la volontà buona conoscere e comprendere se stessa, e trasformarsi in un costante, immutabile volere? O era forse, questo volere, piuttosto solo l'effetto immediato di un essere personale, consapevole di sé, connesso a concetti e immagini universali? L'effetto dell'istinto di autoconservazione, essenziale a ogni natura, nella sua forma puramente razionale? (*Trieb der Selbsterhaltung in rein vernünftiger Gestalt*)»[386].

[386] *Woldemar*, W 7/1, 269; trad. it., p. 124. Il passo è ripreso nella *Lettera a Fichte* ed illustra un punto centrale della critica qui svolta alla dottrina morale di Kant. Cfr. *ivi*, W 2/1, 255-257, 210-214; *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 322 e ss.; *Introduzione generale*, W 2/1, 395. Per un avvicinamento a Kant sul primato della ragion pratica: cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 130; *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 342, 347.

Se la volontà non è legata ad altro che alla forma razionale della soggettività (la personalità), rifiutato ogni orientamento trascendente, la moralità espressa nel principio di autonomia non avrà infine un significato diverso, seppure trasfigurato, della tensione interna ad ogni essere alla propria autoaffermazione. Ma tale esito vanifica ogni reale motivazione finalistica dell'agire. Del resto, tale impostazione per il suo formalismo elide il suo stesso presupposto, l'esistenza della persona. Confermata in tal modo, come *per absurdum*, l'intenzionalità della coscienza morale, in che modo si deve comprenderne più precisamente il contenuto e lo statuto epistemico? Riprendiamo l'impostazione dell'autore, cui abbiamo accennato, ch'è anche quella con cui dall'inizio egli ha affrontato l'ambiente filosofico che lo circondava.

L'esistenza dell'io, del mondo, degli altri, di Dio non è oggetto di dimostrazione. Infatti, la stessa struttura della dimostrazione annulla o modifica questi dati iniziali (per ipotesi, già noti altrimenti), come confermano i sistemi di Spinoza e dell'idealismo trascendentale. In generale, l'esistenza non è dimostrabile; essa, cioè, non è assimilabile dal pensiero secondo l'esigenza estrema della necessità, se non a costo di una riduzione formale. Quest'ultima o presuppone sempre, ma estrinsecamente, la propria materia — è il caso di Kant —, oppure riconduce integralmente la materia alla stessa forma del pensiero — è il caso dello spinozismo idealistico di Fichte.

Nondimeno, l'esistenza è accessibile in maniera immediata, almeno nel modo in cui è direttamente accessibile la realtà vivente dell'io. Ma — ecco la tesi —, l'individuazione dell'io implica in certo modo l'intero circuito di rapporti in cui la sua realtà si manifesta: "Senza il tu non c'è l'io", laddove il "tu" significa le istanze maggiori dell'alterità: il mondo, gli altri, Dio. "L'uomo trova Dio perché egli può trovare se stesso soltanto insieme con Dio". Il secondo assunto è come un'estensione del realismo e del principio di intersoggettività dichiarati nel primo[387].

---

[387] L'esplicitazione dei presupposti oggettivi inerenti al *cogito* è variamente applicata da Jacobi secondo la formula: "come è vero che io sono e vivo, così è vero che esiste x"; anzitutto contestando il postulato cartesiano sull'esclusiva immediatezza dell'io: cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 116, 157; *David Hume*, W 2/1, 37-38; *Sulle cose divine*, W 3, 49.

La nozione di esistenza è così semanticamente qualificata, poiché si riferisce primariamente ad una realtà vivente e spirituale qual è l'io[388]. L'esistenza ha cioè una struttura intenzionale che corrisponde alle disposizioni e all'effettiva operatività dell'io. Si potrebbe chiedere, ma non è questo precisamente il motivo per cui Kant e poi Fichte fanno corrispondere alla coscienza morale il senso dell'esistenza? Inoltre, Kant e Fichte, pur criticando l'ingenuità del realismo di Jacobi, approvano il primo assunto citato (il realismo dell'intersoggettività), mentre lo stesso Fichte ed Hegel accettano il secondo (il vincolo tra l'io e l'assoluto), pur radicalizzandolo in un senso immanentistico[389].

Potremmo osservare, certamente il senso della moralità corrisponde alla forma più comprensiva della coscienza. Essa attinge l'esistente nella sua determinazione più profonda, il bene, ed include il complesso delle relazioni nel quale il soggetto riconosce se stesso. Il senso della personalità è legato ad essa. Il punto è se la coscienza morale, nell'"intuito del bene", sottintende altresì un'autentica cognizione dell'essere. Ora, Jacobi contesta la definizione postulatoria assegnata da Kant alle "idee della ragione": la libertà, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio; oltre alla relatività soggettiva attribuita all'esistenza del mondo. D'altra parte, come abbiamo visto dianzi, egli critica l'assimilazione panteistica dell'esistente all'essere assoluto, poiché questa annulla lo stesso contenuto delle idee[390].

Nondimeno, la posizione di Jacobi è risultata ambigua: da un lato, egli ha approvato le conclusioni negative della Dialettica trascendentale, rigettando perciò l'estensione della ragione teoretica nell'ambito della metafisica; d'altro lato, egli ha rifiutato la riduzione soggettivistica di quest'ambito, appunto sotto il titolo dei postulati

---

[388] Il filosofo rigetta infatti l'esclusiva connotazione modale o accidentale dell'esistenza, propria del razionalismo scolastico, come *complementum possibilitatis*: cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 405, 422.

[389] Jacobi ritiene che la Confutazione dell'idealismo nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* sia ispirata alla propria dottrina dell'intersoggettività: cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 393. In questo stesso luogo, egli contesta la coerenza della sintesi di Fichte tra l'idealismo della ragione teoretica e il realismo della ragion pratica. Bisogna però osservare che l'intersoggettività emerge in Kant piuttosto nella sua dottrina morale e nella sua dottrina della religione, particolarmente nel concetto ideale delle relazioni umane come "regno dei fini".

[390] Cfr. *supra*, capitolo 5, § I.4.

della ragion pratica. Più precisamente, egli ha rifiutato la concezione kantiana della "fede razionale", poiché questa non adeguerebbe l'esigenza di verità che è inscritta nei suoi stessi argomenti. Anche per Kant l'essere umano capitolerebbe se non fosse sostenuto dalle idee della ragione. Tuttavia, al presente il filosofo trascendentale può sostenere senza esitazione l'universale condizione di fenomenalità, accontentandosi del riflesso di quelle idee nelle implicazioni dell'obbligazione morale. Il riferimento alla trascendenza, oggetto della fede razionale, non avrebbe per lui il significato del fondamento, ossia della garanzia attuale dell'essere e dell'agire, ma sarebbe un'inferenza di valore ipotetico sul futuro, dal quale pur dipende in certo modo, ma indirettamente, l'orientamento della prassi.

Jacobi è rimasto, invece, sconcertato dalla sottrazione dell'essere operata dal fenomenismo, e, come abbiamo letto nel passo sopra riportato, egli ha intuito l'assurdo esistenziale dietro il principio di autonomia. La realtà delle idee della ragione ha perciò per lui diretta incidenza sulla consistenza ontologica dell'io e nella stessa determinazione del senso della moralità[391]. Come la sua critica all'esigenzialismo di Kant, così la sua relativa concessione al primato della ragion pratica ha una sostanza teoretica.

Tale conclusione ci conduce ad esaminare la teoria della ragione di Jacobi nel complesso dei suoi aspetti e delle sue implicazioni (cfr. *infra*, §§ 1-3), avendo altresì come obiettivo il diradare la complessità dell'atteggiamento di Jacobi nei confronti di Kant, specialmente intorno allo statuto della metafisica (§ 4).

1. Ragione, filosofia e "fede"

Nell'ultima sintesi svolta nell'*Introduzione generale*, Jacobi dà conto di ciò che egli sembra considerare il suo maggiore e definitivo acquisto nel processo di chiarificazione del proprio pensiero: l'esistenza di due forme differenti, anzi opposte di conoscenza, l'intelletto e la ragione[392]. In tal senso andava inteso il concetto di "fede" che tanto

[391] Il riferimento alla trascendenza avrebbe in Kant ultimamente e suo malgrado un significato utilitaristico, poiché, per il suo aspetto formalistico e per la sua funzione di garanzia, verrebbe a sanzionare la stessa materia dell'agire e della felicità che è empiricamente determinata. Cfr. *Sull'impresa del criticismo*, W 2/1, 328.

[392] Cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 377 e ss.

aveva scandalizzato i lettori de *La dottrina di Spinoza*: come un'istanza razionale intuitiva, sovraordinata rispetto alla funzione analitica operante nel sapere scientifico. Ma né nel *David Hume* né nelle opere successive egli sarebbe ancora riuscito a far accogliere il proprio contributo nella comune causa del razionalismo[393]. Del resto, tale pretesa appare discordante con il tono piuttosto polemico che il filosofo è solito riservare alla filosofia del secolo. La sua consapevolezza degli assunti e degli ultimi esiti dell'età cartesiana risulta, in effetti, stupefacente e, certo, tra le più lucide ed esatte[394]. Nondimeno, egli intende ora il razionalismo in quel senso ideale generico, che rappresenta la sua istanza antropologica di fondo: la chiara affermazione dell'essenza razionale dell'uomo e della sua elevazione sulla natura; perciò, del vincolo dell'uomo con il vero intelligibile e con l'eterno. Invece, una concezione ristretta della ragione, quella scientifica o illuministica, porta l'uomo a fraintendere se stesso naturalisticamente e a ridurre progressivamente il significato della verità, per cui il programma del razionalismo, infine, si capovolge[395].

Ma è precetto del metodo di Jacobi di descrivere l'animo umano nella sua completezza. Egli non vuole, perciò, essere partigiano della ragione a scapito dell'intelletto o della scienza, nel momento in cui ne ha evidenziato nettamente le differenze. Un tale proposito di fedeltà al dato ammette sin dall'inizio l'eventualità di non riuscire a ricomporre le parti in un'immagine coerente[396]. Pure, il filosofo riconobbe di dover mostrare soprattutto con evidenza ciò per cui l'uomo è davvero tale, ovvero quella concreta determinazione della ragione,

[393] Cfr. *ibidem*, 379.

[394] Alla diagnosi di Jacobi si potrebbe avvicinare, sotto questo aspetto, quella di Martin Heidegger: cfr. H. J. GAWOLL, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1989.

[395] Cfr. *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, W 5/1.

[396] Ad esempio, ci si potrebbe chiedere in quale misura la tesi e la critica espressa nel brano seguente si possano rispettivamente verificare ed applicare nell'opera di Jacobi: «l'intelletto filosofa soltanto muovendosi tra la percezione sensibile e soprasensibile, collegandosi in ugual misura ad entrambe. Ignorando tale duplice rapporto, e confidando esclusivamente nel soprasensibile, alcuni si sono esaltati nel calunniare l'intelletto quasi fosse applicabile esclusivamente al sensibile, al mondo dell'esperienza» (*Sulle cose divine*, W 3, 123; trad. it, p. 146).

"lo spirito" (*der Geist*), senza di cui essa non è distinguibile da una funzione animale, se non come una sua più avanzata trasformazione.

L'intelletto corrisponderebbe alla vita nell'ordine sensibile, alla natura, cui l'uomo pur sempre appartiene. Infatti, esso esplicita sul piano logico quelle relazioni di identità e necessità che la costituiscono intimamente[397]. La sfera dell'intelletto sembra, anzi, ricavata da Jacobi per negazione, dall'evidente importanza di quanto esso tralascia perché non è riducibile ad una verifica empirica o a una dimostrazione rigorosa. Il piano sul quale il filosofo si colloca è, dunque, quel sistema di idee che corrisponde al normale dispiegamento intenzionale della coscienza, che naturalmente sopravanza il piano sensibile. Tra queste la prima è, come per Kant, l'idea dell'incondizionato. Questa viene presto a perdere i caratteri astratti di un'idea limite, appena il filosofo ne determina meglio il contenuto, identificandolo con un bene assoluto, con una vita e libertà sussistenti, infine con un Dio creatore e provvidente, da cui dipende la garanzia della verità e l'auto-comprensione dello stesso soggetto, come persona[398]. Ma si è così, davvero, usciti dalla coscienza per attingere una realtà al di là di essa, come il realismo di Jacobi pretende? Quale differenza intercede tra un postulato della ragion pratica ed un'affermazione di esistenza?

[397] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 159 e ss, 258-259; *Lettera a Fichte*, W 2/2, 212, 214; *Introduzione generale*, W 2/1, 403.

[398] Secondo Jacobi, l'idea dell'incondizionato è ontologicamente ambigua e la sua validità è indecisa, finché non ne sia esplicitato il reale significato: «La presupposizione di un incondizionato, di un tutto indeterminato, e la presupposizione di Dio non sono affatto una cosa sola, e noi non giungiamo affatto per la stessa via all'uno o all'altro» (*La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 346; trad. it., p. 23). La determinazione intensionale dell'incondizionato non è dunque estrinseca rispetto alla sua struttura logica. Il che, a nostro avviso, dovrebbe lumeggiare il confronto con gli autori che hanno tratto ispirazione da Jacobi a tale riguardo, come Schelling e Hölderlin: cfr. D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich*, Suhrkamp, Bd. 2, Frankfurt 2004, p. 1462. Come vedremo, per il Nostro, ci si può sollevare all'incondizionato sostanziale, Dio, solo tramite quanto è analogamente qualificato nel finito, la realtà della persona e della libertà. Cfr. *La dottrina di Spinoza*, 260-265; *Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 231, 233, 239; *Introduzione generale*, W 2/1, 412. Cfr. D. FETZER, *Jacobis Philosophie des Unbedingten*, Schöningh, Paderborn 2007. Lo studioso nota in Jacobi una lacunosa esplicitazione del concetto di incondizionato, osservando, se abbiamo ben inteso, il necessario vincolo con l'intelletto che discende dalla sua connotazione negativa. Fetzer, nel trarre tale conclusione, non sembra però apprezzare abbastanza le motivazioni ontologiche della jacobiana delimitazione dell'intelletto, che pure ha talora rilevato. Ad esempio, sulla rappresentabilità della vita: cfr. *ivi*, p. 150.

Un primo elemento discriminante è il criterio di verità in base al quale l'idea di Dio, già riconosciuta nel suo contenuto e nella sua funzione guida sul piano morale, può essere riflessivamente interpretata come un postulato di valore pratico soggettivo. La conoscenza umana, secondo Kant, si riferisce esclusivamente alla sfera del sensibile. Quest'ultima presenta inequivocabilmente i requisiti della certezza. La predicazione di esistenza è, perciò, regolata dalla soddisfazione di tali requisiti oggettivi: quelli che di fatto vigono nel sapere scientifico. Ora, però, il sistema di idee da cui dipende la rappresentazione dell'essere umano nella sua vivente intenzionalità eccede tali limiti. È perciò tale presupposto un argomento di ordine pratico? Jacobi sembra contestare Kant specialmente su questo punto. La rappresentazione della vita umana non è soggetta ai canoni di oggettività prescritti nella *Critica della ragion pura*; ma ciò non implica necessariamente ch'essa non sia dotata di una sua propria evidenza, né autorizza a ricondurre il suo contenuto in un altro ordine intenzionale, quello ipotetico pratico, rispetto a quello categorico teoretico ("oggettivo") in cui esso immediatamente ci si presenta. La filosofia non ha, perciò, da riprodurre e giustificare in qualche modo la funzione di un'idea o un sistema di idee di fatto presenti nell'animo umano, quanto piuttosto ha da risalire alla viva intenzionalità ossia alla reale conoscenza che vi è sottesa[399]. Ciò che Kant riferisce alla mera co-

[399] Come abbiamo notato nel confronto con Leibniz, in ciò Jacobi sembra propendere per un'interpretazione non già oggettiva ma operativa o funzionale dell'innatismo: cfr. *supra*, capitolo 4, §§ 2 e 3. Per Jacobi è innata l'intellezione del reale, non già il suo mero contenuto ideale. Questo punto sembra differenziare la prospettiva di Jacobi da quella di Jakob Fries, per la netta sospensione "idealistica" o psicologistica del realismo da parte di quest'ultimo. Tale atteggiamento comporta, infatti, pur nell'apparente similarità, una diversa interpretazione del *Glaube*, sia della sua portata veritativa sia del suo stesso contenuto (si veda ad esempio l'identificazione di Fries della realtà in sé, dell'assoluto, con un concetto negativo, che viene successivamente qualificato in relazione alla disposizione morale della coscienza). L'interpretazione friesiana di Jacobi è, infatti, largamente mediata dalla *Critica del giudizio* di Kant. Per evidenziare la loro dissonanza a tale riguardo, Jacobi rimanda specialmente alla concezione del sapere, della fede e del presentimento (*Ahndung*) esposta nella *Lettera a Fichte* (W 2/1, 208). Cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 91 in nota; J. FRIES, *Wissen, Glaube und Ahndung*, Vandenhoeck & Ruprecht 1905; ID., *Von Deutscher Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling*, in ID., *Sämtliche Schriften*, Scientia, Aalen 1978, p. 672 e ss.; B. BIANCO, *"Un voto per Jacobi contro Schelling". L'intervento di Fries nella disputa sulle cose divine*, in ID., *Fede e sapere: la parabola dell'"Aufklärung" tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992.

scienza, Jacobi lo riferisce all'effettivo trascendersi dell'io. In breve, Jacobi, diversamente da Kant (e da Fries), assume la portata veritativa di quel sapere comune che va sotto il titolo della "fede naturale" (*natürlicher Glaube*). Vale la pena di approfondire quest'ultimo punto.

Jacobi utilizza il termine "fede" dapprima nel confronto con Spinoza per identificare il limite superiore della scienza. La rigorosa delimitazione che regge la visione del mondo offerta dal razionalismo fa sì che questa non riesca più a contenere quell'orizzonte nel quale l'uomo normalmente vive e comprende se stesso[400]. In generale, "fede" è ciò che corrisponde ad una convinzione non argomentabile, per la situazione del soggetto o in ragione del suo stesso contenuto. La fede corrisponde più precisamente a un convincimento universale, anch'esso non argomentabile, sulla base del quale, nondimeno, tutti gli uomini si accordano. L'autorità della fede deriva sia dall'evidenza dei suoi oggetti e del loro vincolo col soggetto, sia dalla immediatezza e universalità con cui essa si manifesta. La caratterizzazione più frequente presentata dal Nostro è negativa o dialettica: quanto è di per sé oggetto di fede non può essere garantito da una dimostrazione; piuttosto, ogni dimostrazione, come ha mostrato Aristotele negli *Analitici Posteriori*, deve procedere ultimamente da una premessa assoluta, oggetto di una sorta di intuizione (*nous*). L'estensione universale della richiesta di dimostrabilità non è dunque legittima e si confuta abbastanza mostrando i paradossi cui essa conduce.

N. Wilde assimila invece la concezione della ragione di Jacobi alla dottrina della ragion pratica di Kant, precisamente come funzione non già di conoscenza ma di "ratificazione" morale della conoscenza: cfr. N. WILDE, *Friedrich Heinrich Jacobi. A study in the Origin of German Realism*, New York 1894, p. 70 e ss.

[400] Cfr. B. SANDKAULEN, *Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 57 (2009), pp. 259-272. In tale prospettiva, si potrebbe avvicinare il realismo di Jacobi alla dottrina del senso comune di Wittgenstein (cfr. *Ueber Gewissheit*): cfr. G. GABRIEL, "Von der Vorstellung zur Dartellung. Realismus in Jacobis 'David Hume'", in W. JAESCHKE – B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 145-158; A. CARRANO, *Qualche osservazione sul groviglio della fede*, di prossima pubblicazione in «Logos» Napoli 2010. Nelle pagine seguenti si cercherà di mostrare come il concetto di "fede" debba essere allargato oltre tale prospettiva orizzontale, almeno quanto basta per accogliere il platonismo dominante nell'ultima produzione di Jacobi. Sull'evoluzione del concetto di "fede" nel complesso dell'opera di Jacobi: cfr. A. FRANK, *Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben*, Kaemmerer, Halle 1910.

In tal senso, il realismo di Jacobi intende risalire all'origine del razionalismo, attaccando direttamente alcuni capisaldi dell'impostazione cartesiana: la necessità di una dimostrazione del mondo esterno e i correlati postulati circa l'immediatezza o intrascendibilità della rappresentazione e dell'omogenea trascrivibilità dell'esperienza nei termini delle idee "chiare e distinte". Ancor più che su tale pretesa, egli si sofferma sulla sua riuscita: la dimostrazione del mondo esterno non giunge più al mondo, così come esso era inizialmente inteso, quale oggetto di fede. Ad esempio, la traduzione della nozione di causalità nei termini logici del principio di ragion sufficiente finisce in una sorta di contraddizione. Qualora il residuo inassimilabile dalla dimostrazione sia colto nella sua intrinseca evidenza, diviene pertanto necessario riconoscere una funzione cognitiva capace di assumere i caratteri e i contenuti della fede. Questa è ciò che Jacobi giungerà infine a identificare nella "ragione" (*Vernunft*).

L'alternativa è invece quella lettura "pratica" della fede ch'egli trovava in Hume o in Kant, o al limite quella lettura irrazionalistica che gli è stata sovente attribuita, dalla quale il Nostro ha voluto invece decisamente distanziarsi[401]. La peculiarità di Jacobi rispetto a queste posizioni è, infatti, ciò che ha reso per lo più difficile apprezzare il nucleo positivo del suo pensiero altrimenti che come un ingenuo, talora suggestivo, anacronismo. Ciò risulta più evidente se si tiene conto dell'estensione e dell'apertura trascendente che il filosofo attribuisce alla ragione: la ragione recepisce il reale al di là delle sue figurazioni simboliche o concettuali (il "fenomeno"); la ragione recepisce l'ordine oggettivo dei valori che sostanziano la libertà, ed attesta il bene assoluto, Dio, come loro termine e fondamento[402].

Come si comporta, dunque, la ragione nei confronti della fede? In certo modo essa rappresenta, per Jacobi, lo stesso punto di vista

[401] Nella critica ricorrente di Jacobi alla dottrina dei postulati della ragion pratica si può leggere, infatti, la risposta al tentativo di Kant di assimilare la concezione del "Glaube" nella cornice del criticismo: Cfr. I. KANT, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, Ak. VIII. Cfr. G. ZÖLLER, *"Das Element aller Gewissheit". Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, «Fichte-Studien» 14 (1998), pp. 21-41; B.D. CROWE, *F.H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist*, «Religious Studies» 45 (2009), pp. 309-324.

[402] Una chiara e sintetica esposizione della teoria della ragione di Jacobi si può trovare nella sezione centrale della *Lettera a Fichte*: W 2/1, 208-215.

della propria filosofia: la ragione riconosce il valore veritativo della fede, come espressione naturale dello spirito, o piuttosto, come interpretazione naturale del mondo al livello dello spirito. La ragione, attraverso la riflessione filosofica, non assume soltanto la fede come un dato di fatto non questionabile. Essa ne rileva piuttosto la struttura ideale, l'interna intelligibilità. Con un'immagine efficace, più volte riproposta dal Nostro: il filosofo cerca di avvicinare l'oggetto alla vista per coglierne, tramite una laboriosa assimilazione, la luce che in esso si riflette[403]. In altri termini, la fede, ossia la forma ideale originaria della coscienza, è apprezzata per il valore qualitativo ed assoluto, non già meramente empirico, dei suoi asserti. Senz'altro, essa testifica l'esistente, l'individuo; ma la ragione filosofica vi riconosce, altresì, l'affermazione del valore trascendentale dell'esistenza e dell'individualità. Ed è precisamente a partire da tale affermazione che Jacobi osserva l'inconsistenza ontologica della nozione di totalità, quale rappresentante dell'essere incondizionato[404]. La coscienza si rispecchia nella natura quando essa interpreta tutti i fenomeni alla luce della categorie di sostanza e causalità, o quando essa investe tutti processi fisici con la richiesta del finalismo. Ma tale inestirpabile ingenuità è in realtà portatrice di una visione essenziale, qualora il punto di vista della vita, che la coscienza rappresenta, sia scoperto non solo come necessario, ma come il più alto e comprensivo[405].

In sintesi, la ragione filosofica coglie la sostanza ontologica ovvero la razionalità latente nell'ingenuità della fede. Tale coglimento della ragione avviene, però, non già per una conferma estrinseca, ossia in base ad un previo criterio, né anzitutto per mezzo di una prova dialettica, quanto piuttosto per l'apprezzamento diretto delle sintesi e delle gerarchie che la coscienza umana spontaneamente stabilisce, riconoscendone l'irriducibile evidenza[406]. Si direbbe, una intuizione

[403] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 90; *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 13.

[404] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 204-205.

[405] Cfr. *David Hume*, W 2/1, 54; *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 262-263.

[406] In tal senso, la fede non è descrivibile, come hegelianamente sostiene Giovanni Gentile nella interpretazione del pensiero di G. M. Bertini (G. GENTILE, "Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia" in ID., *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969, vol 2, p. 104 e ss), come "il problema che la filosofia deve risolvere", "l'immediato che si ha da mediare", ossia una mera "condizione materiale" della filosofia. Nella prospettiva di Jacobi, la fede, ovvero la "logica naturale" dello spirito umano, nella quale il sapere si stabilisce nella sua prima intenzionalità, è in-

platonica. Un esempio è l'affermazione del primato e dell'inderivabilità della vita e dello spirito rispetto alla materia. Ancora, l'affermazione del valore assoluto ed ontologicamente esemplare della persona. Dalle tesi implicite nella visione naturale della coscienza, la ragione filosofica ricaverebbe, per un'intima compenetrazione, i propri assiomi. Nel seguito intendiamo approfondire alcuni di questi, specialmente quelli che coinvolgono lo stesso concetto di ragione.

2. I principi della ragione

Un primo punto che conviene approfondire, nella linea del discorso precedente, è il rapporto che, per Jacobi, lega strettamente la nozione di ragione e la nozione di persona, al punto di sostenere, a partire da tale legame, un'autentica prova dell'esistenza di Dio. Leggiamone l'enunciato:

> «Non vi è ragione che nella persona; dunque, siccome la ragione è, così vi è un Dio e non semplicemente un divino (...) Se la ragione può essere soltanto nella persona, e il mondo deve avere un autore, un motore del tutto, un reggitore che sia razionale, quest'essere dev'essere personale»[407].

---

vece, riconosciuta dalla riflessione filosofica come la propria stessa fonte, perciò come il proprio "principio logico". La ricognizione dei propri presupposti ovvero della propria disposizione originaria verso la verità (*Voraussetzung des Wahren, Weisung auf das Wahre*) è infatti identificata da Jacobi come la funzione specifica caratterizzante della ragione: cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 208.

[407] *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 342, 350; trad. it., pp. 19, 27. L'argomentazione presuppone la finitezza della ragione umana e il conseguente suo trascendimento verso la pienezza del vero e del bene, che attualmente sussiste in un'altra ragione, ovvero in un altro soggetto personale. Si confronti la prova presente nella *Lettera a Fichte*: «Com'è certo che sono dotato di ragione, altrettanto è certo che non dispongo con questa mia umana ragione di una vita compiuta, né della pienezza del bene e del vero; e com'è certo che non l'ho con essa, *e lo so*, altrettanto per certo *so* che c'è un essere superiore e che ho origine in esso. E dunque, anche la soluzione mia e della mia ragione non è: *io*, ma più che l'io, meglio che io! affatto un altro (*ein ganz Anderer*)» (*ivi*, W 2/1, 209-210). Questa argomentazione presuppone, a sua volta, che il vero, ossia la verità dell'essere, sussista solo in (o in relazione a) una ragione (o "spirito"): «Se [Dio] non è un essere spirituale, allora egli non è neppure il principio delle cose, nella loro *realtà* e nel loro *vero* essere, perché il primo principio è necessariamente ovunque vi *sia qualcosa di vero*, lo *spirito* (*das Erste ist nothwendig überall wo etwas wahrhaft ist, der Geist*): nessun vero essere, nessuna vera esistenza sono possibili se non nello spirito e per opera dello spirito» (*Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 30; sottolineature nel testo).

Nella premessa, l'autore esclude che la ragione sia un'ipostasi a sé, senza che essa inerisca ad un reale soggetto. Ma, se non a pena di cadere in un circolo, quest'ultimo deve già possedere una caratterizzazione propria, ulteriore rispetto alla mera qualificazione razionale. Più profondamente, il soggetto, la persona, ridetermina il senso della sua stessa attribuzione, l'essere razionale, ed è ciò che Jacobi intende fare: egli vuole ricomprendere la ragione come una funzione appartenente, in senso qualitativo, all'unità della vita personale. Quest'ultima eccede quella connotazione astratta o meramente cognitiva, per cui è invece possibile pensare ad una ragione o ad un assoluto impersonali.

Tale visione alternativa è possibile, qualora anzitutto si approfondisca la più concreta situazione del soggetto conoscente nei confronti della verità, ossia che cosa e perché, ultimamente, si voglia sapere. Ed è a questo proposito che si presenta quella co-implicazione intenzionale in cui sembra consistere, secondo il nostro autore, la vita della persona (o "spirito"): il contenuto e la normatività del vero, in cui consiste il senso della razionalità, corrisponde, ultimamente, al bene e al bello; perciò, la ricerca e la conoscenza del vero è indisgiungibile dal desiderio, dall'amore o dall'ammirazione[408]. Ma quel bene nel quale la persona può trovare la propria conferma ed elevazione non può essere altro che una persona. Ciò comporta che lo stesso atto conoscitivo non possa essere considerato astrattamente dalla struttura ontologica e dalla relazione dinamica dei suoi termini. Così, l'identificazione del vero con la sostanza di Spinoza ancorché ontologicamente errata, poiché erige a sostanza un essere indeterminato e ad esso subordina il valore della persona, che è invece assoluto, risulta esistenzialmente assurda, poiché il soggetto conoscente (la persona) non può assimilarsi ad essa senza annullarsi, né può dunque volere, nel conoscere, la propria distruzione[409].

Tale visione, del resto, riposa su di una più precisa intuizione del significato del bene e dell'amore, senza della quale l'ultima conclu-

[408] Cfr. *Woldemar*, W 7/1, 443, 447; *Lettera a Fichte*, W 2/1, 210, 238.

[409] Cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 339. Alla luce di questo punto e andando un po' al di là del testo, si potrebbe riconoscere nel puro, affatto disinteressato amore della verità il motivo per il quale Jacobi associa, o avrebbe potuto associare, Spinoza e Fenelon: cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 217-218. Del resto, le suggestioni fenelonia- ne nel pensiero di Jacobi sono assai ricche e radicate: cfr. A. IACOVACCI, *Jacobi e Fe-*

sione, il rifiuto dell'alienazione dell'individualità, pur essendo altamente plausibile, non risulta tuttavia risolutiva. Infatti, è noto come Fichte e Schelling abbiano prospettato come necessario il superamento dell'individualità, così sul piano morale come sul piano metafisico. A tale riguardo, due riferimenti risultano per Jacobi specialmente decisivi: 1) la definizione platonica del bene che si trova nel *Filebo*; 2) la concezione aristotelica dell'amicizia[410]. Sulla prima, il filosofo si appoggia per confermare il valore trascendentale dell'individualità: il bene e l'essere coincidono nell'essere determinati; l'indeterminazione, che Jacobi associa all'universalità del genere, è invece sinonimo del non essere. Ma è proprio la persona la forma più eccellente di individualità (cioè di distinzione, di potenzialità operativa e di integrazione dell'unità e della molteplicità). La seconda serve poi a evidenziare la positività della relazione, poiché la relazione di amicizia non si può considerare come una relazione transitiva, accidentale, ma come la forma essenziale, costitutiva della vita umana. Dove si vede nuovamente all'opera quella lettura trascendentale cui Jacobi sottopone le categorie della coscienza, qui particolarmente della coscienza morale: l'amicizia non è soltanto la più alta sintesi dell'agire umano sul piano morale, quanto anzitutto essa manifesta la radicale costituzione personale dell'intenzionalità[411].

Tali aspetti si saldano nella visione creazionistica che il filosofo conserva, per cui, diversamente dagli autori citati, egli rifiuta la funzione costitutiva della negatività, così nella conoscenza come nella prassi. Più profondamente, quella visione creazionistica, sostanziata da quegli aspetti, determina la stessa comprensione della soggettività: l'essere dato del soggetto a se stesso è inteso non già come un fatto neutrale circoscritto nell'operatività dell'autocoscienza, ma come la

nelon, «Archivio di Filosofia» 50 (1982), pp. 109-131.

[410] Le citazioni del *Filebo* sono sparse in tutta l'opera di Jacobi. All'*Etica Nicomachea*, in particolare ai libri sull'amicizia (ll. VIII e IX) è dedicata una parte consistente nell'ultima versione del *Woldemar* (1796).

[411] Ciò vale rispetto a quanto detto precedentemente, in relazione alla fondamentale determinazione antropologica o personalistica del conoscere e della verità. Questo assunto non giunge, tuttavia, in Jacobi ad una analisi fenomenologica dell'intersoggettività nella genesi della conoscenza. Non mancano tuttavia importanti indicazioni in tal senso, soprattutto in relazione al rapporto tra pensiero e linguaggio. Cfr. *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 11 e ss., 16.

ricezione di un saldo beneficio, l'essere in sé, cui consegue l'essere coinvolti in una relazione[412].

Tra le espressioni più significative della concezione della ragione che stiamo delineando vogliamo considerare ora la seguente:

> «Uno soltanto è senza inizio, solo, soltanto da sé. Tutta la varietà dell'esistente ne deriva, e potrebbe divenire al massimo partecipe dello spirito, rimanendogli per sempre diverso, potendo creare essere e vita, sempre e soltanto, a partire da esso. Ma con una tale partecipazione dello spirito si acquista anche libertà e amore, un sentimento del bene e del bello, e di qui, poi, la conoscenza del vero. Senza libertà, nessuna autonomia e soprattutto nessuno spirito; infatti, l'essere in sé e l'agire immediatamente da sé è l'inizio dello spirito. Libertà senza amore sarebbe solo un cieco caso, come ragione senza libertà sarebbe solo l'eco della cieca necessità...»[413].

Si noti l'osservazione sulla natura derivativa dello spirito umano, per la quale l'autonomia assoluta nell'essere e nell'agire è attribuita ad un principio trascendente ("l'Uno"). Pure, tale derivazione comporta una reale partecipazione ai medesimi caratteri dello spirito e dei suoi atti, di cui l'autore offre una sintetica presentazione. Anzitutto, la conoscenza del vero è subordinata all'apprezzamento del bene e del bello. Tale apprezzamento è più precisamente determinato nell'amore e nel sentimento. In essi e solo in essi è, infatti, certificata, con la trascendenza, la stessa portata esistenziale del vero (e così è riprodotta la reale situazione del soggetto nel conoscere). La natura della libertà è quindi scorta nel dinamismo interno a quell'amore.

[412] A questo punto si potrebbe però notare il limite intellettualistico al quale la dottrina di Jacobi sull'amore si espone nel momento in cui il filosofo rigetta l'intrinseca significatività di una rivelazione positiva – quella cristiana –, ossia dell'istituzione di una effettiva corrispondenza d'amicizia tra Dio e l'uomo.

[413] *Schlossers Fortsetzung des platonischen Gastmahles*, W 5/1, 242-243. Per la sua speciale importanza, riportiamo il testo anche nell'originale: «Ohne allen Beginn und ganz und allein aus sich selbst ist nur Einer. Alles vielfach vorhandene ist von ihm, und konnte des Geistes blos theilhaftig werden, ewig von ihm unterschieden und ewig nur aus ihm Daseyn und Leben schöpfend. Das aber ist die Theilhaftigkeit des Geistes, daß mit ihr Freiheit empfangen wird und Liebe; des Guten und Schönen Gefühl und aus ihm des wahren Erkenntnis. Ohne Freiheit keine Selbständigkeit und überall kein Geist; denn selbst zu seyn, und aus sich unmittelbar zu wirken, ist des Geistes Anfang. Freiheit aber ohne Liebe wäre nur blindes Ungefähr, wie Vernunft ohne Freiheit nur blinder Notwendigkeit Echo...».

La co-implicazione di questi atti restituisce un'immagine unitaria dello spirito. A partire da questa immagine, ne divengono prevedibili le possibili distorsioni, come altrettante sottrazioni di un elemento da quel plesso. La libertà astratta dal dinamismo appetitivo del bene è colta nel suo aspetto formale o oggettivo di indeterminazione (altrove egli anche nota, di pura spontaneità o riflessività), che nulla ancora dice del suo impiego reale e del suo valore. La ragione, per quanto relativamente indipendente nella sua funzione apprensiva, ma svincolata dalla sua inerenza alla persona e dalla collaborazione degli altri atti dello spirito, è naturalizzata, come la stessa forma intelligibile della necessità (ed è così arbitrariamente ristretta la sua apertura).

Nella comprensione della verità da parte di Jacobi agisce, come si vede nuovamente, una intuizione assiologica o qualitativa. La verità corrisponde al bene, poiché questo è scorto, platonicamente, come il principio radicale di tutte le cose, come la sorgente di ogni attività e come il supremo criterio normativo (*metron*) di ogni determinazione[414]. Il sistema delle tendenze e degli affetti, e l'ordine morale che gli corrisponde, in quanto manifestativi del bene, sono, dunque, per Jacobi, degli indicatori essenziali della verità[415]. Il movimento inerente all'esistenza è infatti antecedente alla coscienza, ed è già portatore nel suo intrinseco, virtuale finalismo di un sapere "preveggente" cir-

---

[414] «L'indicazione del vero coincide con l'indicazione del bene» (*Lettera a Fichte*, W 2/1, 208 in nota; cfr. *Fliegende Blätter*, W 5/1, 403). L'importanza dell'amore e della rispettiva connotazione normativa di verità nell'opera di Jacobi sono ben sottolineati da V. Verra: cfr. Id., *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, cit., vd. specialmente il capitolo VII.

[415] Sotto questo profilo, è importante l'ottimismo antropologico per cui Jacobi afferma, richiamandosi alla dottrina aristotelica, la naturale disposizione dell'uomo verso la virtù. Cfr. *Woldemar*, W 7/1, 248, 440. Il filosofo riconduce inoltre la normatività morale delle tendenze ad un presupposto creazionista: cfr. *La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 167-168. Nel *Woldemar*, Jacobi appoggia la propria concezione generale della ragione ad un'originale interpretazione della intenzionalità pratica secondo l'*Etica Nicomachea* (con speciale riferimento all'epistemologia morale elaborata nel libro VI): la prima attivazione dell'intelletto è conseguente al moto originario, predeliberativo della volontà: l'intuizione del bene e della verità perciò coincidono. La ragione discorsiva, che corrisponderebbe alla prudenza, non è dunque che l'articolazione conseguente di quella prima intuizione. Cfr. *ivi*, W 7/1, 443; *Fliegende Blätter*, W 5/1, 397: «La facoltà di giudizio presuppone una facoltà comparativa, ma c'è un primo giudizio (se così si vuol chiamarlo) senza comparazione, che l'istinto emette in quanto esso si attacca al bene e immediatamente lo afferra e lo mantiene».

ca il proprio contenuto, che la ragione riflessiva non può che riprodurre o confermare[416]. La ricerca così della verità come della virtù non dev'essere, perciò, interpretata come un confermarsi del soggetto nella propria autonomia, quanto come un tentativo di adeguazione libera ed amorosa all'ordine ideale eterno che regna nel creato. Più oltre, l'origine e la proiezione infinita della libertà umana richiedono infine una vita divina di natura personale, in riferimento al quale soltanto può essere salvato il contenuto e la reale consistenza della moralità.

La pretesa del filosofo tedesco è così d'installarsi nel centro dello spirito umano per scorgere la corrispondenza tra quanto in esso si trova di più vivo ed elevato con un principio oggettivo assoluto, di cui quello rappresenti già una certa espressione; più esattamente, "un'immagine" (*ein Bild*)[417]. La ricerca dell'assolutezza nell'agire morale rischia altrimenti, senza quella tensione trascendente, di compromettere lo stesso significato della moralità. Le categorie finalistiche e personalistiche che reggono la struttura dell'agire umano sono, infatti, contraddette appena l'immanenza della libertà è eretta a condizione ed unico scopo della prassi. La soggettività agente diviene, in tal modo, un principio impersonale e l'ultimo scopo dell'agire divie-

---

[416] Su questo punto, Jacobi cita regolarmente un passo del *Filebo* (31.b-36.c), dove l'intuizione del bene è avvicinata ad una sorta di "memoria pratica": «Platone osserva, l'affamato, come tale, trovandosi spinto a saziarsi, percepisce l'opposto dello stato in cui egli si trova effettivamente. L'affamato a morte, da sé, può solo sentire dolore per la presente rovina del corpo, ma non ciò che può ristorarlo, non la tendenza al cibo; a meno che non preceda l'esperienza che quel dolore è lenito dal cibo. Ma il desiderio fiuta, cerca e trova il proprio oggetto all'inizio, prima di ogni esperienza (*zuerst vor aller Erfahrung*); esso si accorge di ciò che, nel soggetto di quella percezione, al momento, non si trova affatto. Insomma, il desiderio vede oltre il raggio della sensazione, coglie quanto provoca la sensazione opposta e che può salvare l'essere minacciato di rovina» (*Corrispondenza di Allwill*, W 6/1, 234-235, in nota).

[417] Questo aspetto platonico è specialmente apprezzato da Fichte nell'*Introduzione alla vita beata*: cfr. GA I/9, 109-110. Ne *Sulle cose divine*, Jacobi illustra rispetto a Platone, a Spinoza e a Schelling il contenuto di ciò che anch'egli vuole chiama "intuizione intellettuale dell'assoluto": «Noi abbiamo ben bisogno di un'espressione particolare per definire il tipo di coscienza *nella* quale ci si fanno presenti il vero, il buono e il bello in sé, manifestandoci qualcosa di sovrabbondante, di primo e supremo che non si può presentare in nessun fenomeno» (*ivi*, W 3, 122; trad. it., p. 145). Per Spinoza, particolarmente sull'oggettività delle idee, il filosofo rinvia al *Tractatus de Intellectus Emendatione* e alla dottrina sui tre livelli della conoscenza esposta nell'*Ethica*.

ne ciò che accomuna tutti gli esseri, la pura auto-affermazione nell'esistenza[418]. In quest'ultimo punto torniamo ad un problema davvero decisivo nella concezione jacobiana: come è possibile interpretare intellettivamente la vita umana, senza ridurla ad altro?

3. Ragione, esistenza e spirito

Riprendiamo un punto nucleare della dottrina di Jacobi: la pienezza di contenuto dell'autocoscienza sopravanza le restrizioni imposte dall'intelletto. Ciò avviene a più livelli, secondo, appunto, l'intera estensione intenzionale dell'autocoscienza: un primo livello fondamentale: l'esistenza, la vita; un secondo livello: l'articolazione categoriale dell'esistenza: la relazione attivo-passiva dell'io con il mondo, con gli altri; un terzo livello: l'articolazione etica dell'esistenza e la relazione con Dio. Questa è, secondo Jacobi, la forma normale entro la quale si svolge la vita umana, quell'insieme di presupposti inespressi che costituiscono la condizione logica di ogni indagine metafisica e per cui divengono universalmente comprensibili i concetti etico-religiosi.

Dal punto di vista riflessivo, filosofico di Jacobi, si potrebbe notare, la coscienza implica una sintesi tra elementi opposti io e mondo, libertà e necessità, finito e infinito, autonomia e dipendenza, la cui regola di composizione non è definita e che, agli occhi dell'intelletto, appare, anzi, come una contraddizione. Di qui, quel complesso di soluzioni speculative e morali presentatasi nell'epoca moderna che hanno preteso di risolvere, e così di confermare o respingere, quella sintesi. L'esito di tali tentativi, secondo Jacobi, è invariabilmente il

[418] Come abbiamo già accennato, Jacobi individua in tal modo l'esito della concezione morale di Kant e di Fichte, in quanto il formalismo del principio di autonomia comporta la reinterpretazione della personalità e delle categorie morali nei termini univoci di un'ontologia generale. In particolare, egli contesta l'interpretazione della dimensione operativa d'immanenza, propria dell'agire morale, nei termini del principio di identità (con speciale riferimento a *La missione del dotto*, 1794 e alla nozione kantiana di imperativo categorico), poiché tale interpretazione finisce per estinguere la trascendenza intenzionale della volontà. Cfr. *Lettera a Fichte,* W 2/1, 212-214. Ci siamo occupati di questo problema in uno studio a cui ci permettiamo di rinviare: cfr. A. ACERBI, *La dottrina della volontà di J. G. Fichte in "Sittenlehre" (1798)*, «Annuario Filosofico» 23 (2007), pp. 233-290

monismo. La pretesa di ricostruire la sintesi intrinseca alla vita, per confermarla estrinsecamente, giunge in realtà alla sua negazione.

Tale delimitazione dell'intelletto ottiene una prima verifica in relazione alla nozione di esistenza. L'intuizione radicale dell'esistenza — "questo è", "io sono" — non può essere coperta dall'intelletto, poiché il valore veritativo di ogni sua formazione oggettiva, concetto o giudizio, dipende da essa. Ogni oggettivazione per il suo carattere astratto tralascia e quindi presuppone le caratteristiche che fanno la realtà del suo riferimento: l'individualità, l'attualità. Così, in relazione al soggetto, ogni rappresentazione presuppone la stessa fonte operativa da cui essa promana. L'esistenza, la vita e la coscienza non sono dunque oggettivabili, poiché sono essi il presupposto di ogni rappresentazione. Del resto, la stessa struttura dell'oggettivazione ne falsificherebbe il contenuto[419].

Il postulato di generalità che governa l'intelletto costringe ad una sintesi dell'esistente che si vuole assoluta, ma che comporta, invece, a ben vedere, una riduzione della realtà al suo grado più basso: quello fisico e biologico. Qui vigono in effetti in maniera esaustiva le leggi di una *mathesis universalis*; specialmente qui vige il principio di identità, in forza del quale è necessario ricomporre ogni contrarietà e relazione — ogni dualismo — in seno ad una medesima sostanza. La personalità non è dunque, in tale prospettiva, che una forma più potente della vita: il suo agire si contraddistingue per la complessità dei suoi mezzi ma non per la sua essenza ed il suo scopo, che è la pura conservazione nell'essere. Ma in questa rappresentazione semplicemente la persona reale non può riflettersi: come l'esistenza in generale non ha senso sul piano metafisico, poiché manca di struttura e di un concreto referente, così essa non ha senso sul piano pratico.

La concreta realtà dell'io e la sua richiesta assoluta di senso rappresentano, dunque, per Jacobi, delle istanze speculative. La loro necessaria presupposizione costringe, quindi, a risalire ad una funzione cognitiva distinta, capace di assumere l'esistenza senza ridurla. Il che

[419] Questi punti ci sembrano costituire la trama speculativa del *David Hume*. Si confronti il brano seguente: «Nella natura, nella realtà e verità in generale, tutto è positivo. Nell'intelletto e nella *sua* possibilità tutto è negativo, poiché nell'intelletto tutto soggiace ai concetti, e i concetti più ampi sono anche i più vuoti. Il *chiarore* [*das Weiße*] a cui l'intelletto mira è il nulla, ossia il tutto *meno* diversità, individualità, personalità» *(Fliegende Blätter*, W 5/1, 411*)*.

— notiamo per inciso — evidenzia e conferma la linea interpretativa sin qui implicitamente avanzata: la moralità, in quanto integra e manifesta la vita della persona, e in quanto quest'ultima è riconosciuta nella sua pregnanza ontologica, costituisce, per Jacobi, non già l'alternativa ad ogni ontologia, ma la base fenomenologica per un'ontologia non naturalista.

Così la percezione come la libertà sono, per Jacobi, le forme fondamentali entro cui scorre la vita umana. Già in queste si rinviene un insanabile dualismo. L'apertura e la sintesi immediata che esse descrivono non è ricostruibile da uno dei suoi termini né da un'istanza epistemicamente più alta, ma sono esse, per Jacobi, con la posizione originaria dell'io nel mondo, le condizioni in cui consiste ogni sapere. Su questa base, il filosofo approfondisce l'intera estensione delle sintesi che la coscienza naturalmente stabilisce, ascrivendole sempre, per un progressivo approfondimento semantico, alla base della percezione.

La percezione si distingue dalla funzione astrattiva in quanto essa comporta un contatto immediato con l'oggetto, nella sua concreta attualità. È per una sorta di percezione che l'attività e la stessa esistenza dell'io sono originariamente manifeste. La certezza intorno al bene e all'esistenza di Dio non è tanto, ovvero non è solo ed anzitutto, oggetto di "sapere" (s'intende, di un sapere rappresentativo o dimostrativo), quanto di un moto originario della volontà (s'intende, di un sapere ad essa immediatamente aderente). Ora, la struttura intenzionale della volontà implica, da un lato, che il soggetto è direttamente coinvolto nella relazione con l'oggetto, d'altro lato, che l'oggetto si fa presente, non già attraverso una rappresentazione, ma come il principio e il termine di una tendenza. La trascendenza e l'effettiva realtà del bene è così percepita nello stesso movimento infinito ch'esso determina nel soggetto. Del resto, per il nostro autore, la conoscenza di Dio è più precisamente qualificata dall'intera costituzione morale che dà forma al sistema delle tendenze, in quanto il confermarsi della libertà nelle virtù è colto come l'assimilazione delle dimensioni che sono proprie dell'assoluto[420].

[420] A tale proposito, Jacobi applica un principio di connaturalità, per cui il divino è percepibile solo attraverso quanto di più alto si rinviene nell'uomo, e questo è identificato nella dimensione della moralità. Sulla portata cognitiva della volontà, egli

Ma bisogna ancora rischiarare l'interna complessità della percezione, poiché la sua prossimità con l'intuizione rischia di farne fraintendere o di farne smarrire quelle caratteristiche peculiari per cui, secondo Jacobi, è proprio essa l'organo della conoscenza del vero[421]. Un aspetto di speciale interesse a tale riguardo è la sua funzione interpretativa. Il filosofo descrive la percezione come un atto intimamente dinamico e sintetico, quasi come il rappresentante dell'intera intenzionalità intelligente dell'io, il quale ha da scorgere il reale attraverso le sue manifestazioni. Tale riconoscimento non coincide, però, con un'inferenza, nemmeno con un'inferenza ormai implicita, poiché nell'interpretazione dei segni è fatta direttamente presente la stessa realtà ch'essi esprimono.

Come si è detto, il filosofo determina il modo di conoscenza della realtà dello spirito in relazione all'esperienza che l'io fa di se stesso e dell'altro; ciò che implica il riconoscimento della realtà e delle dimensioni caratteristiche della persona, come la libertà, l'interpretazione naturale (ed in tal senso "immediato") dei gesti, dei segni; il naturale apprezzamento dell'agire virtuoso, del bello. Si tratta di una modalità di esperienza che attinge in diverso modo il piano sopra-

---

presenta un'argomentazione tipicamente platonica o agostiniana: la tendenza e l'obbligazione verso il bene implica una certa intuizione del bene. «Avevo bisogno di una verità che non fosse mia creatura, ma di cui fossi io creatura (...) Io procedetti da queste promesse, e non fui mai indifferente riguardo a ciò che potesse venire a mia conoscenza, purché fosse sempre conoscenza» (*La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 338; trad. it. p., 15). Cfr. *ibidem*, 340, 342. Secondo il filosofo, la moralità costituisce la condizione per la costituzione della religione, anche se la religione rappresenta, a sua volta, la base e il contenuto della stessa moralità. «Solo attraverso una elevazione morale c'innalziamo ad un concetto degno dell'essere supremo (...) Sapienza, giustizia, benevolenza, amore disinteressato, non sono immagini ma forze che si ottengono solo con l'esercizio personale. Perciò, l'uomo deve aver già compiuto le azioni corrispondenti, deve avere già le virtù e i rispettivi concetti prima di giungere alla nozione del vero Dio» (*Lettera a Fichte*, W 2/1, 219-220). «Si potrebbe ancora domandare se sia piuttosto la virtù che produce la fede, o piuttosto la fede che produce la virtù. Io penso che la fede abbia la precedenza incondizionata; il sentimento religioso è la base dell'umanità» (*La dottrina di Spinoza*, W 1/1, 350; trad. it., p. 27).

[421] In tal senso, l'estesa critica di Hegel alla nozione immediatezza che attraversa tutta la sua opera, e in cui è spesso presente o chiaramente sottinteso un riferimento a Jacobi (si veda la prima sezione delle *Lezioni sulla filosofia della religione*), non ci sembra tener conto dei motivi ontologici che supportano la funzione epistemica che Jacobi assegna alla percezione o al sentimento. Del resto, l'assoluta indeterminazione oggettiva che egli attribuisce alla prima cognizione di Dio nel sentimento si attaglia forse alla dottrina della religione di Schleiermacher, ma non al teismo di Jacobi.

sensibile, l'attestazione della cui realtà non è disgiunta dalla considerazione della sua effettiva presenza o causalità nello stesso soggetto conoscente, tramite il sentimento, o del suo necessario presupposto nell'agire. La libertà, ad esempio, è primariamente rivelata dai sentimenti di amore o ammirazione, o piuttosto di indignazione e disgusto che l'agire umano suscita; e solo per essa, o non senza di essa, il complesso delle opere e dell'agire umano risulta davvero comprensibile e degno di ammirazione[422].

Il riconoscimento della apertura soprasensibile dell'esperienza umana ordinaria consente di riconoscere anche ciò che, per Jacobi, rappresenta la determinazione più profonda della coscienza, la relazione immediata e necessaria con Dio. Ad esempio, il filosofo stabilisce un'interessante analogia tra la conoscenza dell'anima nelle sue manifestazioni corporee ed il riconoscimento di Dio nella natura. L'attenzione rivolta all'interlocutore non si dirige anzitutto alle sue espressioni sensibili per inferirne quindi la presenza nascosta di uno spirito, quanto piuttosto l'anima è *vista* in tali espressioni, come il soggetto nelle sue azioni o come il pensiero nel linguaggio. Una situazione analoga si dovrebbe riscontrare anche nella conoscenza di Dio[423]. Infatti, la persuasione circa l'esistenza di Dio, s'intende di un

[422] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 208-209, 235-237. Si legga al proposito il passo seguente, che estende il disincanto dinanzi alla perfezione e alla bellezza della natura, provocato dal meccanicismo, alla stessa realtà dell'uomo, appena, come in quella, ne sia rimosso il fondamento soprasensibile: «Eppure anche questa meraviglia che ancor rimane di fronte alle facoltà conoscitive dell'uomo [ciò che rimaneva ancora nella prospettiva dell'uomo di fronte al meccanicismo della natura], sarebbe destinata a scomparire qualora ad un Hartley, a un Darwin, a un Condillac o a un Bonnet del futuro riuscisse realmente di porci dianzi agli occhi una meccanica dello spirito umano, che fosse così comprensiva e intelligibile e illuminante come la meccanica celeste di Newton. Non potremmo allora più onorare veramente e a ragion veduta né l'arte né la più alta scienza né la virtù; non potremmo più trovarle così eminenti, né considerarle con tanta ammirazione» *(Introduzione generale*, W 2/1, 398-399; trad. it., pp. 30-31*).* Nel seguito, Jacobi ammette che potrebbe rimanere ancora un apprezzamento estetico o emotivo, ma privo affatto di consistenza veritativa.

[423] Cfr. *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 11; ; *Fliegende Blätter*, W 5/1, 406. Su questo punto si può notare una certa convergenza con la dottrina esposta da san Tommaso in *Summa contra Gentiles*, l. III, cap. 38, dove l'Aquinate descrive la cognizione naturale di Dio come una sorta di percezione (*perceptio*) e l'avvicina per analogia alla conoscenza naturale (prescientifica) dell'anima. Cfr. S. BROCK, *Can Atheism be Rational? A Reading of Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica» 11/2 (2002), pp. 215-238. Sulla immediata percepibilità dell'anima sono anche suggestive

Dio personale e creatore, è ciò dal quale dipende la stessa basilare interpretazione del mondo e dell'io, secondo le categorie ontologiche e morali che danno forma all'esistenza umana. In tal modo, il filosofo vuole distinguere la peculiare presenza di Dio nel campo intenzionale dalla modalità di presenza così di un concetto come di una realtà qualsiasi, riconoscendone il carattere esistenziale, l'inoggettivabilità e la dimensione trascendentale o costitutiva. Queste note portano Jacobi a prospettare la conoscenza di Dio soprattutto per riferimento alla dimensione pratica, come presupposto implicito della coscienza morale.

4. Jacobi e la metafisica

La soluzione metafisica di Jacobi è ampiamente dipendente dai risultati della *Critica della ragion pura*. Egli infatti accetta l'insuperabilità delle aporie rilevate da Kant, particolarmente sulle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Con il filosofo di Königsberg egli ha concluso che con l'intelletto, perciò con ogni sorta di pretesa dimostrativa, non è possibile avanzare nella realtà soprasensibile[424]. Jacobi ha però voluto allargare quel varco che in Kant rimaneva ancora aperto, seppur in modo precario e senza un adeguato riconoscimento speculativo: il presupposto di una cosa in sé, della libertà e dell'esistenza di Dio. La funzione strutturante di questi principi per la coscienza è incompatibile, secondo Jacobi, con l'artificiale ricostruzione con la quale Kant ha inteso giustificarli[425].

La sua soluzione procede anzitutto ad approfondire la consistenza ontologica e la stratificazione intenzionale della nozione di vita,

---

alcune osservazioni di Wittgenstein: cfr. *Philosophical investigations/Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, II, sect. 4. Friedrich Schlegel nota la difficoltà dell'analogia per il concetto meccanicistico di natura che Jacobi tuttora sostiene, che rende la relazione tra Dio e la natura affatto estrinseca. Né la risposta dell'autore de *Sulle cose divine* su questo punto risulta definitivamente convincente, poiché non sembra abbandonare in modo sostanziale tale presupposto: cfr. F. SCHLEGEL, *Über F. H. Jacobi: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, cit; per la relativa risposta di Jacobi: cfr. *Vorrede zu Band III der Werke*, W 3, 140 e ss.

[424] Cfr. *Introduzione generale*, W 2/1, 389 e ss. Non senza una certa ironia, Jacobi qui osserva che il più gran merito della critica di Kant è quello di aver lasciato spazio per l'elaborazione di un autentico razionalismo.

[425] Cfr. *Lettera a Fichte*, W 2/1, 193; *Introduzione generale*, W 2/1, 391 e ss.

nei quali quei principi sarebbero radicati, quindi a discernere la loro peculiare modalità di manifestazione. L'inerenza alla vita, di cui quelli rappresentano la basilare articolazione, comporta ch'essi godano della medesima sua immediatezza. Se ciò basta a riprodurre il profilo della "fede naturale", la sua riflessione filosofica cerca inoltre di esplicitare il vincolo necessario tra i suoi argomenti: il vincolo tra l'esistenza del mondo, così come esso si presenta, e l'esistenza di un Dio trascendente e creatore; il vincolo tra l'esistenza di Dio e la struttura morale della persona[426]. Come si è visto, l'immediatezza nella cognizione del soprasensibile, la tesi per cui Jacobi è specialmente ricordato, si comprende esattamente solo se si precisa che essa si realizza per lui nelle modalità proprie di un atto interpretativo, qual è la percezione, e ad una correlativa struttura o "configurazione gestaltica". Diversamente si dovrebbe avvicinare il suo pensiero a Malebranche, più di quanto egli stesso non abbia ammesso, né si riuscirebbe ad apprezzarne abbastanza il suo radicato aspetto dialettico.

La tesi che vogliamo ora sostenere, è che nella giustificazione e nell'analisi riflessiva del *Glaube*, da parte di Jacobi, agiscono principalmente argomenti di ordine metafisico: precisamente quelli che sono continuamente rinvenibili nei suoi scritti e con cui egli ha voluto caratterizzare la propria filosofia rispetto alle posizioni speculative con le quali si è confrontato. Solo a tale condizione, a nostro avviso, è possibile distinguere in maniera sufficientemente perspicua l'impostazione che regge ciò che ora potremmo chiamare l'"ermeneutica esistenziale" di Jacobi dall'esigenzialismo di Kant. Ma se ciò è vero, bisogna allora riconoscere che la fede secondo Jacobi, così come la percezione, è assai più "mediata" di quanto egli stesso non abbia espressamente riconosciuto. Del resto, il suo rifiuto della mediazione si comprende meglio se si esplicita il significato che questa poteva

[426] Sulla rilevanza ontologica della connessione di idee presenti alla "fede naturale": cfr. la lettera di Jacobi a Kant del 1789 (*Jacobi's Werke*, Bd. III, p. 529 e ss.). Particolarmente, secondo Jacobi l'esistenza di Dio, cioè di un Dio personale, rappresenta la "verità più alta" dalla quale dipende la consistenza di ogni altra verità, ossia la possibilità di una verità inerente all'essere. Cfr. *Su di una profezia di Lichtenberg*, W 3, 9 e ss. Si potrebbe trovare un'interessante conferma *a contrario* di tale vincolo necessario tra le "idee della ragione" nel panteismo metafisico di Nietzsche: cfr. D. SACCHI, *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida, Napoli 2000.

avere ai suoi occhi. Da questo punto di vista, sarà possibile valutare le istanze, le virtualità e i limiti della posizione di Jacobi nei confronti della metafisica. I punti successivi servono, inoltre, a sintesi e conferma della linea interpretativa che abbiamo sin qui condotta.

a. *Il discernimento del limite della rappresentazione*. Su questo punto ci siamo già diverse volte soffermati. Basti ora sottolineare che il limite che Jacobi riconosce non afferisce tanto al contenuto quanto alla modalità ontologica della rappresentazione. In tal senso, l'apprezzamento di Hegel circa il riconoscimento jacobiano della finitezza di ogni categoria dell'intelletto[427], non avanza tanto da riconoscere la trascendenza qualitativa dell'esistenza rispetto ad ogni concetto; anche rispetto al concetto dell'essere. Ciò importa specialmente per le categorie che per Jacobi articolano la stessa struttura dell'esistenza: la causalità, la temporalità. Come il filosofo dimostra, l'oggettivazione dell'essere (e con esso delle altre categorie) comporta un'astrazione da cui non è possibile ridiscendere al concreto esistente, senza appunto presupporlo. L'astrazione tralascia infatti l'interno divenire, l'attualità che connotano l'esistente in quanto tale. La necessaria antecedenza dell'esistenza nei confronti all'intelletto è, quindi, estesa in relazione al soggetto. Ecco la presupposizione dell'io, nel suo aspetto personale e nella sua immanente operatività[428]. La teoria della ragione di Jacobi cerca appunto di giustificare riflessivamente l'inconfutabile apprensione dell'inoggettivabile che è presupposto ad ogni oggettivazione. In tale senso, si comprende il motivo del suo vario ricorso a funzioni tipicamente non oggettivanti, come l'intuizione e il sentimento, per identificare il vertice di intelligibilità raggiunto dalla ragione[429]. Si è, tuttavia, notato come la modalità dialettica che contraddistingue la critica di Jacobi all'idealismo lo porti ad insistere

---

[427] Cfr. G.W.F. Hegel, "Wissenschaft der Logik", in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V (Teil II), 317 e ss.

[428] Sulla pensabilità dell'esistenza, del tempo e del singolo si potrebbe confrontare la critica di Kierkegaard a Hegel e Spinoza nella *Postilla conclusiva non scientifica.*

[429] Come abbiamo osservato all'inizio di questo lavoro, un antecedente significativo si potrebbe trovare nella dottrina di Pascal, che assegna appunto al sentimento, al cuore, la cognizione dei primi principi. Lucien Lévy-Bruhl interpreta invece la concezione jacobiana del sentimento (e dello stesso Pascal) in un senso irrazionalistico: cfr. Id., *La philosophie de Jacobi*, Alcan, Paris 1894.

sulla negatività dell'"intelletto" e in generale della conoscenza oggettiva o astrattiva, così da renderne insuperabilmente problematica la portata ontologica (intenzionale) e l'integrazione con la "ragione", ch'è anche l'istanza più avanzata che il filosofo riconobbe nell'ultima fase del suo pensiero.

b. *Analisi e superamento della finitezza*. Anche su questo punto dobbiamo ribadire un aspetto sul quale ci siamo già soffermati, cioè l'intrinseca positività che Jacobi assegna all'ente finito. Il tipo esemplare di unità e sussistenza è per lui l'essere vivente. Questi sussiste fintantoché è in grado di mantenersi e di distinguersi dal mondo circostante. Il concetto e la più ricca comprensione del finito, richiede la mediazione dell'alterità; ultimamente dell'infinito. Ma la sua realtà è data altresì in se stessa, in virtù dell'atto per il quale esso autonomamente sussiste ed agisce. Per tale relativa assolutezza, la posizione dell'individua sostanzialità e della libertà dell'io sono veicolate da una facoltà percettiva qual è il sentimento. Nondimeno l'esistenza e l'operatività immanente dell'io è tale da non potersi compiere che nello scambio con l'alterità. Infatti, la sua attività spontanea, nel conoscere e nell'agire, richiede sempre una passività per potersi solo definire nella sua intenzionalità. L'io gode sì di una vita immanente, nella conoscenza della verità e nella fruizione del bene; ma questa vita si definisce appunto in quanto per essa l'io è capace di sollevarsi ad un principio trascendente, ad un vero e un bene infinito, da cui poter comprendere il mondo e se stesso. L'io finito aspira ad inserirsi in quella vita infinita dove tale realtà e fruizione del vero e del bene attualmente sussiste. Ma non potrebbe partecipare davvero di quella vita identificandosi semplicemente con essa, sia costituendosi nella propria assoluta autonomia sia dissolvendosi intenzionalmente nell'infinito.

c. *La dialettica del nulla e il primato dell'atto*. Una delle opposizioni più di sovente riprese nell'illustrazione del pensiero di Jacobi è la secca alternativa tra Dio e il nulla: solo l'affermazione di Dio salverebbe dalla caduta nel nichilismo. Di qui è facile avvicinare il "salto mortale" al "pari" di Pascal. La posizione filosofica di Jacobi sarebbe così determinata da una reazione emotiva o volontaristica dinanzi

alla disperazione[430]. Ad una tale interpretazione viene in soccorso la profonda interrelazione che si riscontra nel pensiero del Nostro tra la dimensione veritativa e la dimensione assiologica, quindi tra la dimensione cognitiva e la dimensione appetitiva, e che è peraltro uno degli aspetti che rendono tale pensiero quanto mai fine e interessante. Si deve tuttavia osservare che l'assurdo dinanzi al quale Jacobi si ritrae ha per lui anzitutto una qualificazione teoretica. L'alternativa variamente presentata nei suoi scritti, e dapprima rilevata in Spinoza, consiste a ben vedere nell'assunzione dell'intelligenza, dell'amore e della libertà a forme supreme e supreme cause dell'essere oppure ad accidenti o fenomeni di una sostanza cieca. Se vale quest'ultima alternativa, allora il fondo dell'essere è l'indeterminato, il nulla, e l'universo di senso sul quale la coscienza umana riposa è illusorio. La prima alternativa dipende, certo, da un apprezzamento in cui ha larga parte la costituzione morale del soggetto; s'intende di una morale diretta verso la reale oggettività del bene (l'utilitarismo potrebbe invece condividere coerentemente la seconda alternativa). Nondimeno, tale medesimo apprezzamento, come si vede, incorpora una intellezione della eminente qualità ontologica degli atti dello spirito e della trascendenza del loro rispettivo contenuto, con la concomitante avvertenza della finitezza dello spirito in cui essi si manifestano. Del resto, è proprio degli stessi dialoghi platonici, cui Jacobi sempre più nella sua opera attinge, il sollevarsi al piano metafisico e alla comprensione dello spirituale attraverso l'analisi delle dimensioni e delle ultime motivazioni dell'agire morale. In sintesi, la densità ontologica e l'apertura infinita rilevata negli atti che costituiscono la vita umana comporta la loro estensione trascendentale. La loro realtà esige, da un lato, di qualificare l'essere dall'interno, costituendo essi il fondo della natura; d'altro lato, la finitezza con cui essi si manifestano nella vita umana esige una risoluzione causale in un principio antecedente. È questa come una sorta di prova dell'esistenza di Dio condotta secondo il principio aristotelico del primato assoluto dell'atto; ed infat-

[430] Il filosofo stesso ha prevenuto tale interpretazione tra i lettori che gli erano più favorevoli: cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 124 e ss., dove si riferisce a Friedrich Bouterwek.

ti Jacobi nella critica di Schelling, che sostiene invece il primato della potenza, si riporta espressamente ad Aristotele[431].

Ma se i punti ora esaminati confermano la tesi dianzi espressa circa il nerbo speculativo delle posizioni più rilevanti di Jacobi, come giustificare allora la sua accettazione del diniego kantiano della metafisica come scienza, nonché della validità delle prove dell'esistenza di Dio? Una risposta forse scontata, ma non meno vera, è che, come per lo stesso Kant, la sua critica della metafisica tocca soltanto quella che egli aveva soprattutto dinanzi, ossia la metafisica del razionalismo. D'altra parte, la critica di Jacobi alla metafisica di Spinoza è condotta precisamente in funzione di un'ontologia alternativa, che tuttavia assume, pur negativamente, alcune premesse della posizione contrapposta.

Un esempio particolarmente significativo a tale riguardo è la stessa nozione di dimostrazione a cui Jacobi fa riferimento, ch'è sempre invariabilmente la dimostrazione a priori (*propter quid*): dimostrare l'esistenza di qualcosa significa determinarne la necessità. L'assolutezza (o analiticità) è così intesa come condizione qualificante dei principi da cui è possibile comprendere la realtà e giustificarne la relativa apprensione. Di contro all'ontologia razionalista, egli intende, invece, il primato assoluto, reale e logico, dell'esistenza sulla possibilità. Ora, l'esistenza del mondo non ammette una necessitazione, se non a costo di distruggerne la stessa struttura tipica con cui essa si presenta nell'esperienza: la sostanzialità, la temporalità, l'ordine causale e finalistico, etc. Il carattere sintetico dell'esistenza finita richiede, perciò, un principio sintetico, sia nell'ordine reale sia nell'ordine logico. Del resto, egli riconosce il carattere sintetico della causalità, da cui consegue la sua irriducibilità al principio di ragion sufficiente. Particolarmente, egli individua la trascendenza della causalità nell'atto che ne costituisce la prima fonte fenomenologica ed il modello esemplare, l'esperienza della libertà. L'affermazione dell'esistenza del mondo e dell'esistenza di Dio non implica, perciò, di comprenderne la necessità, né richiede di risolverne dapprima i problemi ine-

[431] Cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 93 e ss. Per una valutazione dell'importanza della dottrina aristotelica del primato dell'atto in relazione al problema del nichilismo: cfr. L. ROMERA, *L'uomo e il mistero di Dio*, Edusc, Roma 2008.

renti alla loro relazione[432]. Ma tutto ciò sarebbe, invece, inflessibilmente richiesto dalla struttura logica della dimostrazione.

Tuttavia, la dimostrazione "fisica" non solo è impossibilitata a giungere al principio, Dio (se non appunto a costo di distruggere il principiato, il mondo); ciò che più importa per Jacobi è che un tale procedimento è impossibilitato a render conto dell'io, nella più concreta determinazione del suo essere, come spirito. Solo l'identità del Principio come persona e solo la realtà della creazione, come opera di sapienza, di libertà e di amore, può "giustificare" l'esistenza, così dell'io come del mondo. Tale giustificazione poggia, tuttavia, su di un più alto ordine di necessità, rispetto all'ordine fisico, ed è la stessa che regge la realtà vivente dell'io: la comprensione della consistenza trascendentale degli atti dello spirito, la ragione, la libertà e l'amore, e l'inestirpabile sua obbligazione nei confronti di una determinazione assoluta del vero, del bene e del bello. La "necessità morale", si direbbe, è così intesa come un principio di comprensione dell'esistenza; ma a patto che la sua materia, la persona e la libertà, e l'ordine dei suoi argomenti, il bene e il bello, siano colti sin dall'inizio in tutta la loro consistenza ontologica o veritativa[433].

Un'ipotesi interpretativa che si potrebbe infine avanzare, in accordo ai punti sopra esaminati, è che l'originarietà della presenza di Dio nella coscienza umana, così come Jacobi l'ammette, implica una mediazione, cioè una interpretazione metafisica dell'uomo e del mondo, in cui hanno larga parte presupposti non già solo di ordine

[432] Cfr. *Sulle cose divine*, W 3, 106-110.

[433] In tal senso, si comprende la protesta di Jacobi nei confronti dell'idealismo trascendentale di Kant, poiché il suo fenomenismo mortifica le virtualità speculative della sua dottrina della libertà e della morale. Si potrebbe notare che Fichte avanza precisamente in tale direzione, ad esempio laddove egli riconosce la libertà come un principio teoretico (cfr. *Sittenlehre*, 1798). Ma la sua dottrina dell'io, che consegue dalle stesse premesse ontologiche dell'idealismo trascendentale, appare inadeguata a mantenere la base personalistica della stessa morale kantiana. Di qui, forse, il motivo della sua durevole antipatia-simpatia nei confronti di Jacobi. Su questi punti, ci permettiamo di rinviare ad una nostra recensione di un libro di Reinhard Lauth (ID., *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. IVALDO, Trauben, Torino 2004): cfr. «Acta Philosophica» 14/2 (2005), pp. 364-366. Per l'estensione della dottrina classica dei primi principi al piano antropologico: cfr. J.J. SANGUINETI, *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003; *El conocimento personal de los primeros principios*, "pro manuscripto", di prossima pubblicazione in un volume di studi in onore di Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona.

morale ma altresì ontologici o concettuali; precisamente, quelli di cui il filosofo si è servito per formulare e per difendere la propria concezione. Questa si stabilizza certo in una sorta di cosmovisione abitualmente presente e che appare del resto piuttosto naturale. Né è perciò richiesta alla coscienza naturale una mediazione esplicita.

Si può chiedere, inoltre, se la costituzione e l'apprezzamento di quella medesima interpretazione metafisica — il teismo, il creazionismo e il personalismo — non dipendano in realtà, in modo affatto intrinseco, da quel medesimo presupposto storico, il cristianesimo, che Jacobi ha cercato di concepire filosoficamente. Ci si può domandare, infatti, se è possibile riconoscere alla realtà umana quella dignità trascendentale e alla realtà del tempo quel valore esistenziale che il filosofo riconosce – invero, distanziandosi alquanto da ogni sorta di "platonismo" –, appena si neghi o s'intenda in maniera puramente "idealistica" l'effettiva realtà di quell'"antropomorfismo" ovvero di quella "divina accondiscendenza" in cui consiste il mistero dell'Incarnazione, che è di fatto all'origine della moderna concezione della persona e della storia.

Tali questioni emergono pungentemente appena si voglia affrontare con serietà il problema jacobiano dell'ateismo e del nichilismo come esso si presenta nella cultura contemporanea, cercando di mettere a frutto l'"inestimabile tesoro" che è presente nella filosofia dello stesso Jacobi.

Conclusione

Il pensiero di Jacobi tocca una tra le problematiche filosofiche tra le più profonde e ricorrenti: la cognizione dei primi principi della ragione. A tale riguardo, esso si colloca in una linea già accennata in Aristotele, successivamente approfondita nella filosofia medievale ed ancora variamente presente nel pensiero moderno, ad esempio in Pascal e in Leibniz, che individua il carattere primario dei principi nel loro aspetto semplice e virtuale, per il loro riferirsi alle dimensioni fondamentali della realtà. Vale a dire, i primi principi della ragione rappresentano quelle "tesi" ontologiche dalla cui presupposizione dipende la formulazione di qualunque tesi o problema critico. Tuttavia, conforme al loro senso, così come non possono essere dimostrati, nemmeno possono essere ridotti, in modo primario ed esclusivo, ad una serie di assiomi, ovvero ad un insieme di proposizioni evidenti. Piuttosto, essi possono essere rilevati per analisi, ed esser quindi comprovati dialetticamente, come i presupposti materiali e pragmatici di ogni asserzione (della stessa asserzione che li esprime). Infatti, in essi è manifesta la situazione originaria del soggetto nel conoscere: l'io si trova nel mondo in relazione con altri. A questo dato di base, successivamente formulato proposizionalmente ("io sono", "ci sono cose fuori di me", etc.) ed ulteriormente esplicitato nella sua struttura empirica o categoriale, corrisponde ciò che potremmo chiamare il primo livello del realismo di Jacobi, quello esemplarmente formulato nel *David Hume*. Un secondo livello, che si erge al di sopra e sulla base del precedente, si può invece reperire nel riferimento della ragione ai primi principi costitutivi del reale. Su questo piano si trova la concezione di Dio e delle "idee trascendentali", il bene, il bello, sviluppata nell'opera più tarda, specialmente ne *Sulle cose divine* e nell'*Introduzione generale*. La nozione ancora relativamente indeterminata del reale, ossia del "vero", nel primo, ottiene nel secondo il suo intero significato e fondamento. Ed è interessante notare come

nella costituzione di questo non basti più il testimonio immediato della coscienza del suo essere nel mondo o del potere causale della libertà, ma si debba risalire alla determinazione più completa della stessa coscienza, come coscienza morale, ossia alla proiezione finalistica della libertà. L'istanza epistemica di riferimento non è più così, soltanto, la ricezione dell'evidenza primaria con cui è data la situazione dell'io nel mondo, ma l'interpretazione del suo stesso senso. L'auto-comprensione dell'uomo come persona acquista in tal modo una valenza speculativa. Tuttavia, come si è cercato di mostrare, non potrebbe esser così, né si potrebbe ancora parlare coerentemente di un realismo, seppure superiore, se la stessa concezione della persona e dei valori che sostanziano la moralità non avessero sin dall'inizio una tale valenza, ossia se fossero sprovvisti di una rilevanza propriamente ontologica o veritativa. In effetti, il bene e il bello costituiscono, per il filosofo di Düsseldorf, una più completa determinazione del vero, ovverosia una più alta istanza per la comprensione dell'essere; così, la persona rappresenta la più alta forma di unità sostanziale.

In tale prospettiva, il realismo di Jacobi sembra aggiungere alla posizione tradizionale, ancora rintracciabile in Reid, una maggiore avvertenza dell'implicazione esistenziale dell'io nel conoscere. Quest'ultima sviluppata nell'intenzionalità profonda che la sottende, conduce ad un'ontologia in cui la realtà della persona, nella sua apertura ed aspirazione, svolge una funzione costitutiva (il che richiama fortemente la dottrina classica, originariamente platonica, dei trascendentali). In entrambi i casi, emerge la rilevanza non già meramente empirica o esigenziale, ma propriamente speculativa, accordata al piano antropologico, che è il tratto più tipicamente moderno che caratterizza l'opera di Jacobi.

In sintesi, la libertà e la persona, particolarmente come esse si manifestano nell'esercizio dell'amore personale, non sono colte dal nostro autore, al modo di Spinoza, come delle determinazioni accidentali o particolari dell'essere, ma come delle determinazioni propriamente trascendentali, poiché solo in relazione ad esse è possibile pensare la realtà del mondo e la natura del primo principio, Dio, in accordo alla possibilità dell'esistente.

In margine alle conclusioni appena raggiunte, vorremmo indicare soltanto due altri aspetti, per così dire formali, per i quali, a nostro avviso, l'opera di Jacobi risulta ancora interessante. Da un lato, essa testimonia di un'epoca di forte integrazione della filosofia europea: l'ampiezza e la varietà delle fonti utilizzate dal filosofo tedesco costituiscono, da questo punto di vista, un esempio privilegiato. D'altro lato, l'origine epistolare della gran parte dei suoi scritti porta la traccia di un costume, ancor prima che di uno stile, in cui si può riconoscere, e magari nuovamente apprendere, l'ideale perenne del filosofare: il radicamento del pensiero nella viva conversazione.

Bibliografia

JACOBI

Fonti e repertori

Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Fleischer, Leipzig 1812-1825, 6 voll (voll. I-III, a cura di F. H. Jacobi; voll. IV/1 e IV/2, a cura di F. KÖPPEN; voll. IV/3-VI, a cura di F. ROTH).

F. H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe*, a cura di K. HAMMACHER e W. JAESCHKE, Meiner/Frommann-Holzboog, Hamburg, Stuttgart/Bad Canstatt, 1998-.

Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel, a cura di F. ROTH, Fleischer, Leipzig 1825-1827, 2 voll.

Aus F. H. Jacobi Nachlass. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und andere, Engelmann, Leipzig 1869.

K. WIEDEMANN – P. P. SCHNEIDER (a cura di), *Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1989.

P. P. SCHNEIDER, *Die "Denkbücher" Friedrich Heinrich Jacobis*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1986 (lo studio riporta una ampia scelta ordinata degli appunti di lavoro di Jacobi, le "Kladden").

U. ROSE, *Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Bibliographie*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1993.

Monografie

G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bouvier, Bonn 1969.

F.O. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Kohlhammer, Stuttgart 1933 (rist. ivi 1966).

C. CIANCIO, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Edizioni di Filosofia, Torino 1975.

B. CROCE, "Considerazioni sulla filosofia del Jacobi", in ID., *Saggi filosofici*, IX: *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol 1, pp. 24-53.

J. CRUZ CRUZ, *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Eunsa, Pamplona 1993.

T. DINI, *Il 'filo storico' della verità. La storia della filosofia secondo F. H. Jacobi*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005.

D. FETZER, *Jacobis Philosophie des Unbedingten*, Schöningh, Paderborn 2007.

A. FRANK, *Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben. Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung*, Kaemmerer, Halle/Saale 1910.

G. GENTILE, "Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia", in ID., *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969, vol 2, pp. 87-126.

G. DI GIOVANNI, "The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi", Introduzione a F. H. JACOBI, *The Main Philosophical Writings and the Novel* Allwill, McGill-Queen's University Press, Montreal 1994, pp. 1-168.

L. GUILLERMIT, *Le réalisme de Jacobi. Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme*, Publications de l'Université, Aix-en-Provence.

K. HAMMACHER, *Die Philosophie F.H. Jacobis*, Fink, München 1969.

— *Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi*, Rodopi, Amsterdam 1993.

K. Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Albert, Freiburg-München 1973.

A. Iacovacci, *Idealismo e nichilismo. La "Lettera" di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova 1992.

S. Iovino, *Radice della virtù. Saggio sul "Woldemar" di F.H. Jacobi*, Città del Sole, Napoli 1999.

M. Ivaldo, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996.

— *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003.

J.E. Kuhn, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern*, Kupfenberg, Mainz 1834.

L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Alcan, Paris 1894.

A. Livi, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992.

M. Olivetti, *L'esito "teologico" della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Cedam, Padova 1970.

E. Pistilli, *Tra dogmatismo e scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F.H. Jacobi*, «Archivio di filosofia» 75/3 (2007), numero monografico.

B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000.

S. Schick, *Vermittelte Unmittelbarkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006

N. Schumacher, *Friedrich Heinrich Jacobi und Blaise Pascal: Einfluss, Wirkung, Weiterführung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

L. Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr.H. Jacobis*, Dissertazione (1921), in «Revue de Métaphysique et de Morale» 99/3 (1994), pp. 291-311; *ibidem*, 99/4, pp. 505-532.

V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1963.

N. WILDE, *Friedrich Heinrich Jacobi. A study in the Origin of German Realism*, New York 1894.

E. ZIRNGIEBL, *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Literatur und Philosophie*, Braumüller, Wien 1867.

Volumi collettanei

K. HAMMACHER (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971.

— *Fichte und Jacobi*, Tagung der Internationalen J. G. Fichte Gesellschaft (1996), «Fichte-Studien» 14 (1998).

W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004.

Articoli, contributi e singoli capitoli

B. BIANCO, "'Un voto per Jacobi contro Schelling'. L'intervento di Fries nella disputa sulle cose divine", in ID., *Fede e sapere: la parabola dell'"Aufklärung" tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992.

E. BRITO, "La foi au Dieu personnel et le refus du christiamisme "positif" chez Jacobi", in ID, *Philosophie moderne et Christianisme*, Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole (Ma) 2010, pp. 371-294.

A. CARRANO, *Qualche osservazione sul groviglio della fede*, ("*Jacobi in discussione*", Napoli, 19-XI-2009), in corso di stampa su «Logos».

E. CASSIRER, "Friedrich Heinrich Jacobi" in ID., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Meiner, Hamburg 2000, Bd. III, pp. 16-32.

M. M. COTTIER, *Foi et surnaturel chez Jacobi*, «Revue Thomiste» 62 (1954), pp. 337-373.

B. D. CROWE, *F.H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist*, «Religious Studies» 45 (2009), pp. 309-324.

E. DÜSING, *Grundprobleme des Nihilismus. Von Jacobis Fichte-Kritik zu Heideggers Nietzsche-Rezeption*, «Perspektiven der Philosophie» 50 (2007), pp. 177-226.

C. FABRO, "La spiritualità protestante e il pensiero moderno", in ID., *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Genova-Milano 2004².

G. GABRIEL, "Von der Vorstellung zur Darstellung. Realismus in Jacobis 'David Hume'", in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN 2004, pp. 145-158.

G. DI GIOVANNI, "Friedrich Heinrich Jacobi", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu

W. HAMILTON, "On the Philosophy of Common Sense", in *The Works of Thomas Reid*, vol II, MacLachlan and Stewart, Edinburgh 1863, pp. 793-796.

K. HAMMACHER, "'Die Vernunft hat also nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge zu Gegenstände'. Zur nachkantischen Leibniz-Rezeption, vornehmlich bei F. H. Jacobi", in A. HEINEKAMP (a cura di), *Beiträge zur Wirkungs-und Rezeptionsgeschichte von G. W. Leibniz*, Steiner, Wiesbaden 1986, pp. 213-224.

— *Ein bemerkswerter Einfluß französischen Denkens: Friedrich Heinrich Jacobis (1743-1819) Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau*, «Revue Internationale de Philosophie» 32 (1978), pp. 327-347.

D. HENRICH, "Jacobi and the 'Spinozism of Freedom'"; "Jacobi and the Philosophy of Immediacy" in ID., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harward University Press, Cambridge (Ma)-London 2003, pp. 85-112.

E. HERMS, *Selbsterkenntnis und Metaphysik in den philosophischen Hauptschriften Friedrich Heinrich Jacobis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 58 (1976), pp. 123-163.

A. IACOVACCI, *Jacobi e Fenelon*, «Archivio di Filosofia» 50 (1982), pp. 109-131.

M. IVALDO, *Vita e sapere tra Jacobi e Fichte*, «Annuario filosofico» 9 (1993), pp. 219-251.

— “Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluss an Jacobi”, in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN 2004, pp. 53-72.

— *Jacobi sull’etica di Kant*, «Studi kantiani» 17 (2004), pp. 65-102.

— *Jacobi e Fichte. Sapere e vita riguardo alla questione del ‘sistema’*, «Humanitas» 63 (2008), pp. 81-90.

P. JONKERS, *Leben bei Hegel und Jacobi. Ein Vergleich*, «Hegel Jahrbuch» (2007), pp. 110-115.

S. KAHLEFELD, *Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahr 1799*, «Fichte-Studien» 21 (2003), pp. 117-130.

G. KIRSCHER, *Hegel et Jacobi critiques de Kant*, «Archives de Philosophie» 33 (1970), pp. 801-828.

A. F. KOCH, “Unmittelbares Wesen und logiche Vermittlung. Hegels Wissenschaft der Logik”, in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN 2004, pp. 319-336.

R. KÜHN, “Jacobi” in *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris 1984, pp. 1318-1324.

A. LIVI, “Fabro e i problemi storico-critici relativi al ‘Glaube’ di Jacobi“, in G. M. PIZZUTI, *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Ermes, Potenza 1991, pp. 109-117.

B. MAGNINO, *La filosofia mistica di Friedrich Heinrich Jacobi*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 12 (1931), pp. 381-398, 457-479; *ibidem*, 13 (1932), pp. 57-70, 103-116.

— *Romanticismo e cristianesimo*, vol 1, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 149-174.

W. METZ, “Die Objektivität des Wissens. Jacobis Kritik an Kants theoretischer Philosophie”, in W. JAESCHKE–B. SANDKAULEN 2004, pp. 3-18.

M.M. OLIVETTI, *Nichilismo e anima bella in Jacobi*, «Giornale di Metafisica» (1980) fasc. II, pp. 11-36.

E. PISTILLI, *Friedrich Heinrich Jacobi e Maine de Biran sull’origine del concetto di causa*, «Annuario filosofico» 22 (2006), pp. 199-224.

A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1962.

I. Radrizzani, *La confrontation entre Jacobi et Fichte a la lumiere des Denkbücher*, «Archives de Philosophie» 62/3 (1999), pp. 473-473.

— Introduzione a F. H. Jacobi, *Lettre sur le nihilisme*, Flammarion, Paris 2009, pp. 7-38.

B. Sandkaulen, "Daß, was oder wer. Jacobi im Diskurs über Personen", in W. Jaeschke–B. Sandkaulen 2004, pp. 217-237.

— "Das 'leidige Ding an sich'. Kant–Jacobi–Fichte", in J. Stolzenberg (a cura di), *System der Vernunft. Kant und der Frühidealismus* ("System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus", Band 2). Hamburg 2007, pp. 175-201.

— "Ichheit und Person. Zur Aporie der Wissenschaftslehre in der Debatte zwischen Fichte und Jacobi", in C. Danz – J. Stolzenberg (a cura di), *System und Systemkritik um 1800*, Meiner, Hamburg 2009.

— *Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 57 (2009), pp. 259-272.

J. Stolzenberg, "Was ist Freiheit? Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants", in W. Jaeschke–B. Sandkaulen 2004, pp. 19-36.

V. Verra, *Jacobis Kritik am deutschen Idealismus*, «Hegel-Studien» 5 (1969), pp. 201-223.

— "Lebensgefühl, Naturbegriff und Naturauslegung bei F. H. Jacobi", in K. Hammacher 1971, pp. 259-271.

V. Verra – M. Ivaldo, Voce "Friedrich Heinrich Jacobi" in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VI, pp. 5901-5905.

S. Zac, *F. H. Jacobi et le problème de l'imagination chez Kant*, «Archives de Philosophie» 49 (1986), pp. 453-482.

G. Zöller, *"Das Element aller Gewissheit". Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben*, «Fichte-Studien» 14 (1998), pp. 21-41.

— "Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte", in W. Jaeschke–B. Sandkaulen 2004, pp. 37-52.

ALTRE FONTI

J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, a cura di R. LAUTH, E. FUCHS, H. GLIWITZKY, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1962-.

J. FRIES, *Wissen, Glaube und Ahndung*, Vandenhoeck & Ruprecht 1905.

ID., *Von Deutscher Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F.W.J. Schelling*, in *Sämtliche Schriften*, Scientia, Aalen 1978.

Kant's gesammelte Schriften, a cura della Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1900-.

Hegel Sämtliche Werke, a cura di H. GLOCKNER, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1957-1971.

G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Berlin 1923-.

B. PASCAL, *Pensées et Opuscules*, a cura di L. BRUNSCHVICG, Hachette, Paris 1917.

The Works of Thomas Reid, a cura di W. HAMILTON, MacLachlan and Stewart, Edinburgh 1863.

Schellings Werke, a cura di M SCHRÖTER, Beck, Beck, München 1977-1979.

Friedrich Schlegel kritische Ausgabe seiner Werke, a cura di E. BEHLER, J.J. ANSTETT, H. EICHNER, Schöning-Thomas, Paderborn-München-Wien-Zürich 1958-.

Spinoza Opera, a cura di C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925.

Repertori

E. FUCHS (a cura di), *Fichte in Gespräch*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1992-

W. HARICH, *Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus. Belegt durch Texte und Briefstellen Jean Pauls im Anhang*, Suhrkamp, Frankfurt 1968.

W. JAESCHKE (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, 2: Quellenband, Meiner, Hamburg 1993.

F- H. JACOBI, *Scritti e testimonianze*, a cura di V. VERRA, Loescher, Torino 1966.

VARIA LETTERATURA CITATA

Opere e studi

ARISTOTELE, *Categorie*; *Metafisica*; *De Anima*; *Etica Nicomachea*.

W. BECKER, *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zur Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativer Rekonstruktion*, Alber, Freiburg/München 1984.

I. BRINK, *The indexical "I". The First Person in Thought and Language*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997.

M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico* (Milano 1939), Olms, Hildesheim-New York 1980.

D. COMPOSTA, *L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele*, Las, Roma 1997.

J. CRUZ CRUZ, *Fichte. La subjetividad come manifestación del absoluto*, Eunsa, Pamplona 2003.

M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998.

G. DI TOMMASO, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986.

C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957.

— *Percezione e pensiero*, Sei, Torino 1961^{2}.

— *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969.

— *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, Edusc, Roma 2006.

W. DILTHEY, *Erfahren und Denken*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Teubner, Stuttgart 1957, pp. 74-89.

M. FRANK, *Selbstbewußtseins-theorien von Kant bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991.

— *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 2002.

G. FREGE, "Logische Untersuchungen. Erster Teil. Der Gedanke", in *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1990, pp. 342-362.

H.J. GAWOLL, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1989.

C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno*, Bocca, Milano-Roma 1954.

E. GILSON, *Le réalisme methodique*, Téqui, Paris 1935.

A. GUZZO, *L'io e la ragione*, Morcelliana, Brescia 1947.

A. GUZZO–M. IVALDO, Voce "io", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VI, pp. 5802-5816.

M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein* (1961), in ID., *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, Bd. IX), Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 445-480.

— *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) (Gesamtausgabe*, Bd. XXVIII*)*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967.

— *Identität und Objektivität*, Winter, Heidelberg 1976.

— *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*, Suhrkamp, Frankfurt 2004.

F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004.

M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.

— *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Guerini e Associati, Milano 2000.

— *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il prato, Saonara (Pd) 2009.

J. JALABERT, *La théorie leibnizienne de la substance*, Puf, Paris 1947.

H. JONAS, *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, University of Chicago Press, Chicago 1982.

S. KIERKEGAARD, *Opere*, trad. it. di C. Fabro, Fabbri-Sansoni, Milano 1993.

H. KLEMME, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Meiner, Hamburg 1996.

R. LAUTH, *Zur Idee der Transzendental-Philosophie*, Pustet, München 1965.

— *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004.

J. MCDOWELL, *Mind and world*, Harward University Press, Cambridge (MA) 1995.

— *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harward University Press, Cambridge Ma-London 2009.

A. MELNICK, *Kant's Theory of the Self*, Routledge, New York 2009.

N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.

F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della logica" di Hegel*, EDB, Bologna 2004.

A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.

J. P. MITTMANN, *Das Prinzip der Selbstgewißheit*, Athenäum Hain Hanstein, Bodenheim 1993.

M. MUGNAI, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.

F. NEUHOSUER, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

R. OSCULATI, *Vero cristianesimo: teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Roma-Bari 1990.

E. OPOCHER, *G. A. Fichte e il problema dell'individualità*, Cedam, Padova 1944.

L. PAREYSON*,* *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976[2].

PLATONE, *Sofista*; *Filebo*.

L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997.

L. ROMERA, *L'uomo e il mistero di Dio*, Edusc, Roma 2008.

T. ROSEFELDT, *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Philo, Berlin 2000.

D. SACCHI, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla Deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

— *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida, Napoli 2000.

B. SANDKAULEN, *Ausgang vom Unbedingten: über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.

J. J. SANGUINETI, *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003.

M.J. SOTO BRUNA, *Individuo y unidad: la substancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona 1988.

P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966.

X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001(l'edizione italiana aggiunge altri testi rispetto all'originale francese).

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*; *De unitate intellectus contra Averroistas*.

H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction trascendentale dans l'oeuvre de Kant*, De sikkel, Antwerpen 1936-1937.

F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

L. WITTGENSTEIN, *Philosophical investigations/Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953.

— *Das blaue Buch*, Suhrkamp Frankfurt am Main 1984.

G. ZINGARI, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1991.

Articoli e contributi

A. ACERBI, *La dottrina della volontà di J. G. Fichte in "Sittenlehre" (1798)*, «Annuario Filosofico» 23 (2007), pp. 233-290.

— Recensione di LAUTH 2004: cfr. «Acta Philosophica» 14/2 (2005), pp. 364-366.

C. ASMUTH, *Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie*, «Fichte-Studien» 31 (2007), pp. 45-58.

E. BOOTH, *Leibniz and Schelling*, «Studia leibnitiana» 32/1 (2000), pp. 86-104.

D. BREAZEALE, *Fichte's Nova Methodo Phenomenologica. On the methodological role of "intellectual intuition" in the later Jena Wissenschaftslehre*, «Revue Internationale de Philosophie» 206/4 (1998), pp. 587-616.

S. BROCK, *Can Atheism be Rational? A Reading of Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica» 11/2 (2002), pp. 215-238.

W. CARL, "Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage", in G. MOHR–M. WILLASCHEK (a cura di), *Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 189-216.

S. CHAUVIER, *Kant et l'égologie*, «Archives de Philosophie» 64/4 (2001), pp. 647-667.

A. DEPPERMANN, *Eine analytische Interpretation von "ich denke"*, «Kant-Studien» 92/2 (2001), pp. 129-152.

E. DÜSING, *Grundprobleme des Nihilismus. Von Jacobis Fichte-Kritik zu Heideggers Nietzsche-Rezeption*, «Perspektiven der Philosophie» 50 (2007), pp. 177-226.

K. DÜSING, *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, «Studi kantiani» 6 (1993), pp. 23-46.

— *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, «Fichte-Studien» 7 (1995), pp. 7-26.

C. HANEWALD, *Absolutes und Existenzgewißheit des Ich*, «Fichte-Studien» 20 (2003), pp. 13-25.

E. HEINTEL, "Zum Begriff des Menschen als 'Daseinde Transzendentalität'", in *L'Héritage de Kant*, Beuchesne, Paris 1982, pp. 311-328.

M. IVALDO, *La visione dell'essere nella "Dottrina della scienza 1804-II" di Fichte*, «Acta Philosophica» 7 (1998), pp. 41-64.

C. KLOTZ, *Der Ichbegriff in Fichtes Erörterung der Substantialität*, «Fichte-Studien» 10 (1997), pp. 157-173.

R. LAUTH, *Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte*, «Archives de Philosophie» 25 (1962), pp. 235-344

A. NUZZO, *Leben and Leib in Kant and Hegel*, «Hegel-Jahrbuch» 2007, pp. 97-101.

M.M. OLIVETTI, *Nichilismo e anima bella in Jacobi*, «Giornale di Metafisica» (1980) fasc. II, pp. 11-36.

H. REINER, "Egoismus" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1972, Bd. II, coll. 310-314.

J.J. SANGUINETI, *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, «Studia Poliana» 5 (2003), pp. 167-198.

— *El conocimento personal de los primeros principios*, di prossima pubblicazione in un volume di studi in onore di J. Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona.

M. SIEMEK, "Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie", in K. HAMMACHER (a cura di), *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg 1981, pp. 524-531.

R. SPAEMANN, *Über die Bedeutung der Worte "ist", "existiert" und "es gibt"*, in «Philosophisches Jahrbuch» 117/1 (1010), pp. 5-19.

D. STURMA, "Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage", in G. MOHR – M. WILLASCHEK (a cura di), *Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 391-412.

J. TABER, *Fichte's Emendation of Kant*, «Kant-Studien» 74/4 (1984), pp. 442-459.

D. TAFANI, "Volontà libera e arbitrio nel 'Sistema di etica' di Fichte e nell'Introduzione ai 'Lineamenti di filosofia del diritto' di Hegel", in A. BERTINETTO (a cura di), *Leggere Fichte*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2009, pp. 327-338.

G. TONELLI, *Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the Nouveaux Essais (1765)*, «Journal of the History of Philosophy» 12 (1974), pp. 437-454.

C. WILSON, "The reception of Leibniz in the eighteenth century", in N. JOLLEY (a cura di), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 442-474

G. ZÖLLER, *From Innate to a priori. Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian legacy*, «The Monist» 72 (1989), pp. 222-235.

— *Lichtenberg and Kant on the Subject of Thinking*, «Journal of the History of Philosophy» 30 (1992), pp. 417-441.

— *Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99)*, «Revue Internationale de Philosophie» 206/4 (1998), pp. 641-663.

Indice dei luoghi citati

Nota. L'indice riporta i luoghi citati di Jacobi e dei principali autori contemporanei. A sinistra, è indicata la relativa pagina nell'edizione di riferimento (vd. Bibliografia). Il rinvio ad una pagina in nota è segnato con l'abbreviatura "n". A destra è indicato il numero della nostra nota in cui occorre la citazione. I numeri in corsivo segnalano i luoghi citati per esteso.

F. H. JACOBI

Introduzione generale, W 2/1

La dottrina di Spinoza, W 1/1

David Hume, W 2/1

Sull'idealismo trascendentale, W 2/1

Corrispondenza di Allwill, W 6/1

Woldemar, W 7/1

Lettera a Fichte, W 2/1

Sull'impresa del criticismo

J. G. FICHTE

(*Gesamtausgabe,* GA)

F. W. J. SCHELLING

(*Schellings Werke*)

"Zur Geschichte der neuren Philosophie. Münchener Vorlesungen", Bd. V, 235-262: 16; 249-250: *276*.

G. W. F. HEGEL

(*Hegel Sämtliche Werke*)

F. SCHLEGEL

(*Friedrich Schlegel kritische Ausgabe seiner Werke*)

J. FRIES

Indice dei nomi

Nota. Sono indicati solo i nomi di persona direttamente considerati nella nostra trattazione. Il numero si riferisce alla pagina; le note sono segnalate con l'abbreviazione "n", di seguito al numero della relativa pagina. Il nome sottintende anche le sue derivazioni (ad. es., Leibniz: leibniziano).

Indice analitico

I. CONFRONTI

II. TEMI